

للإمام أبي القاسم عبد الكريم بن محمد الرافعي
(٥٥٥هـ - ٦٢٣هـ)



تتمة كتاب الزكاة إلى أثناء كتاب الحج

حقق هذا الجزء
الدكتور نهاد صالح طوسون

راجعه ودققه وأشرف على إخراجه وقدم له
الأستاذ الدكتور محمد عبد الرحيم سلطان العلماء




بسم الله الرحمن الرحيم

العزيز في شرح الوجيز

العزيز في شرح الوجيز

وهو الشرح الكبير

تأليف : الإمام أبي القاسم عبد الكريم بن محمد الرافعي

الطبعة الأولى : ١٤٣٧هـ - ٢٠١٦م

طبع بموجب إذن طباعة من المجلس الوطني للإعلام بدولة الإمارات

رقم (١٩٢٠١) تاريخ (١٣/ ١٠/ ٢٠١٤م)

جائزة دبي الدولية للقرآن الكريم

وحدة البحوث والدراسات

ص.ب: ٤٢٠٤٢ دبي ـ الإمارات العربية المتحدة

هاتف: ٢٦١٠٦٦٦ ٤ ٩٧١ +

فاكس: ٢٦١٠٠٨٨ ٤ ٩٧١ +

الموقع على الإنترنت : www.quran.gov.ae

البريد الإلكتروني : research@quran.gov.ae

قال رحمه الله:

(الفصل الرابع

في اجتماع المختلط والمنفرد في ملك واحد

فلو خلطَ عِشرينَ بعِشرينَ لغيرِه وهو يملِكُ أربعينَ ببلدةٍ أخرى فقولان؛ أحدُهما: أنّ الخُلطةَ خُلْطةُ مِلك؛ فكأنه خلطَ الستِّينَ بالعِشرين. والثاني: أنه خُلطةُ عَين؛ فلا يتعدّى حُكمُها إلى غيرِ المَخلوط. فإن قلنا بخُلطةِ العَينِ فعلى صاحبِ العِشرينَ نصفُ شاة. وإن قلنا بخُلطةِ المِلكِ فعليه رُبعُ شاةٍ وكأنه خلطَ الستِّين.

وأما صاحبُ الستِّين: فقد قيل: يلزمُه شاة تغليباً للانفراد، وقيل: ثلاثةُ أرباعِ شاةٍ تغليباً للخُلطة، وقيل: خمسةُ أسداسٍ ونصفُ سُدسٍ جَمْعاً بينَ الاعتبارَين؛ فيُقدَّرُ في الأربعينَ كأنه مُنفردٌ بجميعِ الستِّين؛ فيَخُصُّ الأربعينَ ثُلثا شاة، ويُقدَّرُ في العِشرينَ كأنه مُخالِطٌ بالجميع؛ فيَخُصُّ العِشرينَ رُبعُ شاة، والمجموعُ ما ذكَرْناه. ولو خلطَ عِشرينَ بعِشرينَ لغيره ولكلِّ واحدٍ أربعونَ ينفرِدُ به فالأوجُهُ الثلاثةُ جاريةٌ في حقِّ كلِّ واحد).

هذا الفصل والذي بعده ذَوَا غَوْرٍ[1] لالتفاف ما فيهما من الاختلافات، فتَشَمَّرْ للفهم[2].

---

(١) الغَوْر، بالفتح: من كل شيءٍ قعرُه. وغَار في الأمر: إذا دقق النظر فيه. انظر: «المصباح» ص٤٥٦، «مختار الصحاح» ص٤٢٦.

(٢) التَّشمير في الأمر: السُّرعة فيه والخِفّة. ومنه قيل: شَمَّر في العبادة: إذا اجتهد وبالغ. انظر: «المصباح» ص٣٢٢.

واعلم أنه إذا اجتمع في ملك الواحد ماشية مختلطة وماشية منفردة من جنسها، كما لو خلط عشرين شاة بعشرين لغيره خلطة جوار أو خلطة شركة، وله أربعون منفرد بها[(١)]، فكيف يؤديان الزكاة؟ فيه قولان: أصلهما أن الخلطة خلطة ملك أو خلطة عين، وفيه قولان:

أصحهما ـ وعليه فرَّع في «المختصر»[(٢)] وهو اختيار ابن سريج وأبي إسحاق والأكثرين ـ: أن الخلطة خلطة ملك، أي كل ما في ملكه يثبت فيه حكم الخلطة[(٣)] ووجْهه: أن الخلطة تجعل مال الاثنين كمال الواحد، ومال الواحد يُضَّم بعضه إلى بعض وإن كان في مواضع متفرقة. فعلى هذا، في الصورة المذكورة يجعل كأن صاحب الستين خلط جميع ستِّينه بعشرين لصاحبه، فيَلْزَمُهُما شاة، ثلاثة أرباعها على صاحب الستين، وربعها على صاحب العشرين[(٤)].

والثاني: أن الخلطة خلطة عين، أي: يقتصر حكمها على قدر المخلوط. ووجهه: أن علة ثبوت الخلطة، خفة المؤونة في المرافق لاجتماع الماشية في المكان الواحد، وهذا المعنى لا يوجد إلا في القدر المختلط. واستُفيد هذا القول من نصه في رواية الربيع، أن الرجل إذا كان له ثمانون من الغنم ببلدين، أربعون بكل بلد منهما، فباع نصف أحدهما شائعاً من رجل، فإذا تم حول البائع فعليه شاة، وإذا تم حول المشتري فعليه نصف شاة. قال أبو بكر الفارسي: لولا أنه لم يُحكم بالخلطة إلا في القدر المختلط، لكان على صاحب الستين ثلاثة أرباع شاة، وعلى صاحب العشرين ربعها عند تمام حولها. وهكذا يكون الجواب إذا فرعنا على أن الخلطة خلطة ملك.

---

(١) أي له ستون شاة خالط بعشرين منها عشرين لغيره وبقي عنده أربعون.

(٢) انظر: (٩/ ٥٠).

(٣) ومعناه أنه يثبت حكم الخلطة في الثمانين، وتصير كأنها كلها مختلطة.

(٤) وهو أصح القولين عند النووي، وبه قال الحنابلة. انظر: «المجموع» (٥/ ٤٤٤)، «المغني والشرح الكبير» (٢/ ٤٨٣)، «كشاف القناع» (٢/ ٢٠٠).

وإذا قلنا بالقول الثاني، ففي الصورة المذكورة أولاً يجب على صاحب العشرين نصف شاة بلا خلاف، لأن جميع ماله خليط عشرين، وفي أربعين شاة فحصة العشرين نصفها. وما الذي يجب على صاحب الستين؟ فيه خمسة أوجه، ذُكرت الثلاثة الأولى منها في الكتاب.

أصحها ـ وهو اختيار الأودني والقفال ـ: أنه يلزمه شاة، لأنه اجتمع في ماله الاختلاط والانفراد، فيُغلَّب حكم الانفراد كما لو انفرد بالمال في بعض الحول ثم خلط[1]. وإذا غلّبنا حكم الانفراد، صار كأنه منفرد بجميع الستين وفيها شاة، وهذا الوجه هو الذي نص عليه في المسألة التي حكيناها عن رواية الربيع.

والثاني ـ ذكره ابن أبي هريرة وأبو علي الطبري فيما حكاه صاحب «الشامل» ـ: أنه يلزمه ثلاثة أرباع شاة، لأن جميع ماله ستون وبعضه مختلط حقيقة فلا بد من إثبات حكم الخلطة فيه، وإذا أثبتنا حكم الخلطة فيه وجب إثباته في الباقي، لأن ملك الواحد لا يتبعض حكمه، فيجعل كأنه خلط جميع الستين بالعشرين وواجبها شاة، حصة الستين منها ثلاثة أرباع، وهذا معنى قوله في الكتاب: (تغليباً للخلطة)، وهذا الوجه يشبه القول القديم في تغليب الخلطة إذا انفرد في بعض الحول ثم خلط، وهو والأول متفقان على أنه لا يمكن أن يُحكم لمال صاحب الستين بحكمين مختلفين الخلطة والانفراد، ثم صاحب الوجه الأول يقول: تغليب الانفراد أولى. وصاحب الثاني يقول: الخلطة أولى. وأما أصحاب الوجوه الآتية، فيُجوِّزون الحكم في مالَي المالك الواحد بحكمين مختلفين، ويحْتجّون عليه بما لو ملك زرعين سُقي أحدهما بالنضح وسقي الثاني بماء السماء، فإنه يجب في هذا العشر، وفي ذاك نصف العشر، ويُضَم البعض إلى البعض في استكمال النصاب.

---

(١) أي لأن المنفرد أقوى من المختلط، وهو أصح الوجوه عند النووي في «المجموع» (٥/ ٤٤٤).

والوجه الثالث ـ وهو اختيار أبي زيد والخضري ـ: أن عليه خمسة أسداس شاة ونصف سدس، جمعاً بين اعتبار الخلطة والانفراد وذلك لأن جميع ماله ستون بعضه مختلط وبعضه منفرد، ولا بد من ضمِّ أحدهما إلى الآخر.

وإن حكمنا لهما بحكمين مختلفين فنوجب في الأربعين المنفردة حصتها من الواجب لو انفرد بالكل، وذلك شاة، حصة الأربعين منها[1] ثُلثا شاة، ونوجب في العشرين المختلطة حصتها من الواجب لو خلط الكل، وهي ربع شاة، لأن الكل ثمانون، وواجب ثمانين شاة، فحصة عشرين منها ربع شاة، والثلثان والربع: خمسة أسداس ونصف سدس.

والوجه الرابع ـ ويُحكى عن ابن سريج واختيار صاحب «التقريب» ـ: أن عليه شاة وسدس شاة، من ذلك نصف شاةٍ في العشرين المختلطة، كما لو أنها واجبُ خليطِه في عشرينه المختلطة، فلا يتعدَّى حكم الخلطة عن الأربعين، وثُلثا شاة في الأربعين المنفردة، فإنه حصة الأربعين لو انفرد بجميع ماله.

والوجه الخامس: أن عليه شاة ونصف شاة في الأربعين المنفردة، ونصف شاة في العشرين المختلطة، كما لو كان المالان لِمالكين. وهذا أضعف الوجوه[2]، لأن فيه إفراد ملك الواحد بعضه عن بعض مع اتحاد الجنس وإيجاب شاة ونصف شاة في الستين.

ولو خلط عشرين بعشرين لغيره، ولكل واحد منهما أربعون ينفرد بها، فقد اجتمع في ملك كل واحد منهما المختلط والمنفرد، ففيما يجب عليهما؟ القولان:

إن قلنا: الخلطة خلطة ملك، فعليهما شاة على كل واحد نصفها، لأن جميع المال مئة وعشرون وفيها شاة.

---

(١) أي من ستين شاة.

(٢) وقيل: غلط. انظر: «الروضة» (٢/ ٣٨)، «المجموع» (٥/ ٤٤).

وإن قلنا: الخلطة خلطة عين، ففيها على كل واحد منهما؟ الأوجه الخمسة[١]، لكن قد يختلف المقدار في بعض الوجوه.

أصحهما: أن على كل واحد منهما شاة تغليباً للانفراد[٢].

وثانيهما: أن على كل واحد ثلاثة أرباع شاة، لأن كل واحد منهما يملك ستين منها ما هو خليط عشرين، فيغلب حكم الخلطة في الكل، فيكون لكلٍّ ثمانون حصة ستين منها ثلاثة أرباع. هكذا ذكر في «التهذيب»[٣]، ولفظ الكتاب يوافقه حيث قال: (فالأوجه الثلاثة جارية في حق كل واحد)، لكن الشيخ أبا علي وإمام الحرمين[٤] قالا: إذا غلَّبنا حكم الخلطة، يجب على كل واحد منهما في هذه الصورة نصف شاة بخلاف الصورة الأولى حيث وجب فيها على صاحب الستين ثلاثة أرباع، لأن ثَمَّ إذا قدرنا الاختلاط في جميع المالين، يكون المبلغ ثمانين، والستون ثلاثة أرباعها[٥]، وهاهنا إذا غلبنا الخلطة وأثبتناها في الكل، يكون المبلغ مئة وعشرين، فواجبها شاة، حصة كل واحد نصفها. ولمن قال بالأول أن يقول: إنما ثبت حكم المختلط في المنفرد برابطة اتحاد المالك، وذلك يقتضي أن يدخل في الحساب على كل واحد منهما ما ينفرد به كل واحد واحد، ثُم على ما ذكره الشيخ يكون الواجب عليهما جميعاً شاة واحدة، وجملة المال مئة وعشرون، والواجب عليهما في الصورة الأولى شاة وربع مع أن جملة

---

(١) قال النووي: «فيه سبعة أوجه». انظر: «الروضة» (٢/ ٣٨)، «المجموع» (٥/ ٤٤).

(٢) وهو الذي صححه النووي من الوجوه. انظر: «الروضة» (٢/ ٣٨)، «المجموع» (٥/ ٤٤٤).

(٣) «التهذيب» (٣/ ٤٥).

(٤) «نهاية المطلب» (٣/ ١٦١).

(٥) قوله: «لأن ثم إذا قدرنا الاختلاط في جميع المالين، يكون المبلغ ثمانين والستون ثلاثة أرباعها» سقط من (ز)، وورد فيها بدلًا منه: «لأنا إذا علّبنا الخلطة ثَمَّ كان المجموع ثمانين، وواجب الثمانين شاة، وحصة الستين منها ثلاثة أرباعها».

المال ثمانون، فكيف يزداد المال وينقص الواجب مع وجود الخلطة في الحالتين.

وثالثها: أن على كل واحد منهما خمسة أسداس شاة ونصف سدس جمعاً بين اعتبار الخلطة والانفراد، فيقدّر كل واحد منهما منفرداً بالستين، ولو كان كذلك لكان فيها شاة، فحصة الأربعين فيها ثُلثا شاة، ثم يقدّر أنه خلط جميع الستين بالعشرين وذلك ثمانون، وفيها شاة، فحصة العشرين منها ربع شاة، فالمجموع خمسة أسداس ونصف سدس. هكذا ذكر الشيخ أبو علي والإمام[١]، وهو الموافق للفظ الكتاب.

وأورد في «التهذيب»[٢]: أن على كل واحد منهما على هذا الوجه خمسة أسداس شاة بلا زيادة، توجب في العشرين بحساب ما لو كان جميع المالين مختلطاً، وذلك مئة وعشرون، وواجبها شاة، فحصة العشرين سدس شاة. ويجب في الأربعين ثلثا شاة كما سبق فالمبلغ خمسة أسداس. واعلم أن هذا التوجيه مثل ما ذكره الشيخ والإمام في الوجه الثاني، وما ذكراه في هذا الوجه مثل ما ذكره في «التهذيب» في الوجه الثاني، ولم يستمر واحد من الكلامين على طريقة متحدة، والله أعلم.

ورابعها: أن على كل واحد منهما شاة وسدس شاة، نصف شاة في العشرين المختلطة قصراً لحكم الخلطة على الأربعين، وثلثا شاة في الأربعين المنفردة على ما سبق.

وخامسها: أن على كل واحد منهما شاةٌ ونصف شاة، شاة للأربعين المنفردة، ونصف شاة للعشرين المختلطة. هذا شرح المسألتين المذكورتين في الكتاب.

ثم نعود إلى ما يتعلق بلفظ الكتاب:

---

(١) «نهاية المطلب» (٣/ ١٦٣).

(٢) «التهذيب» (٣/ ٤٦).

أما قوله: (فلو خلط عشرين بعشرين لغيره وهو يملك أربعين ببلدة أخرى)، فقد يخطر ببالك في هذا الموضع بحثان:

أحدهما: أنه لِـمَ قال: ببلدة أخرى؟ وما الحكم لو كان بتلك البلدة؟ فاعلم أن أبا نصر صاحب «الشامل» رحمه الله[1] صرح بنفي الفرق بين أن يكون الأربعون المنفردة في بلد المال المختلط أو في بلد أخرى، ولا شبهة في أن الأمر على ما ذكره، وكان تعرض الأصحاب لكون الأربعين في بلدة أخرى اتّباعاً للفظة الشافعي رضي الله عنه، فإنه هكذا صوّر المسألة في «المختصر»[2]، لكن من يورد القولين لا يَـحْسُنُ منه ذكره في صورة المسألة، حسنه في «المختصر» لأنه أجاب فيه على أن الخلطة خلطة ملك. فالفرض فيما إذا كان ماله المنفرد في بلدة أخرى يفيد غرض المبالغة، لأنه إذا اتحد الحكم وبعض المال في بلدة أخرى، فلأن يتحد والكل في بلدة واحدة كان أولى.

والثاني: أن التصوير فيما إذا اتفق حولُ صاحب الستين وصاحب العشرين، أم فيما إذا اختلف حولاهما، أم لا فرق؟

والجواب: أنه لا فرق في إثبات القولين.

ثم إن اختلف الحولان، زاد النظر في التفاصيل المذكورة في الفصل قبل هذا.

وذكر القاضي ابن كج: أن الخلاف فيما إذا اختلف حولاهما، فأما إذا اتفقا فلا خلاف في أن عليهما شاة، ربعها على صاحب العشرين والباقي على صاحب الستين. وهذا يرخص في إعلام قوله في الكتاب: (فقولان)، بالواو والمشهور الأول.

---

(١) وهو ابن الصَّبَّاغ.

(٢) انظر: (٩/ ٥١).

وقوله: (فإن قلنا: بخلطه العين) إلى آخره، في نظم الكتاب خلط في تفريع أحد القولين بالآخر، ولم ينص على ما يجب على صاحب الستين، على قولنا: الخلطة خلطة ملك.

وقوله عقب التفريع على هذا القول: (وأما صاحب الستين)، يرجع إلى أوّل الكلام، وهو: التفريع على خلطة العين، فاعرف ذلك. وكان الأحسن به أن يقول: فإن قلنا: بخلطة الملك، فعلى صاحب العشرين رُبع شاة، وإن قلنا: بخلطة العين، فعليه نصف شاة. (وأما صاحب الستين...) إلى آخره، حتى لا يدخل الكلام من قول في قول. ويجوز أن يعلم قوله: (يلزمه شاة)، بالواو، وكذا الحكم المذكور في الوجهين بعده، إشعاراً بأن في المسألة وراء هذه الوجوه خلافاً آخر.

وقوله في الصورة الثانية: (فالأوجه الثلاثة جارية)، أي على قول خلطة العين. وأما على قول خلطة الملك، فالحكم ما قدمناه. ولك أن تعلم قوله: (جارية) بالواو لما حكينا من الاضطراب في الوجه الثاني والثالث، والله أعلم.

* * *

قال رحمه الله:

(الفصل الخامس: في تعدُّدِ الخَليط

فإذا ملَكَ أربعين، فخلطَ عِشرينَ بعِشرينَ لرجل، وعِشرينَ بعِشرينَ لآخَر؛ فإن قلنا بخُلطةِ المِلكِ فعلى صاحبِ الأربعينَ نِصفُ شاة، فإنّ الكلَّ ثمانون. وصاحبُ العِشرينَ يُضَمُّ مالُه إلى خَليطِه. وهل يُضَمُّ إلى خَليطِ خَليطِه؟ وجهان. فإن ضُمَّ فواجبُه رُبعُ شاة، وإلا فواجبُه ثُلثُ شاة، لأنّ المجموعَ سِتّون. وإن قلنا بخُلطةِ العَينِ فعلى صاحبِ العِشرينَ نِصفُ شاة، وفي صاحبِ الأربعينَ الأوجُهُ الثلاث؛ وهو شاةٌ بتغليبِ الانفراد، أو نِصفُها بتغليبِ الاختلاط، أو ثُلثا شاةٍ للجمعِ بينَ الاعتبارَين).

كلام هذا الفصل مبنيٌّ على قَولَيْ خلطة الملك والعين أيضاً، وخاصيته: أن الواحد خالط ببعض ماله واحداً، وببعضه آخر، ولم يخالط أحد خليطيه الآخر، وما تُرْجِم الفصل به لا يُفْصِح عن هذه الخاصية، لكنها هي المقصودة.

إذا عرفت ذلك القول فنقول: إذا كان للرجل أربعون من الغنم فخلط عشرين منها بعشرين لرجل لا يملك سواها، والعشرين الباقية بعشرين لآخر لا يملك سواها:

فإن قلنا: الخلطة خلطة الملك[1]، فعلى صاحب الأربعين نصف شاة، لأنه خليط لهما ومبلغ الأموال ثمانون وواجبها شاة، فحصة الأربعين نصفها. وأما كل

(١) وهو الذي صححه النووي من الخلطة، وبه قال الحنابلة.
انظر: «المجموع» (٥/ ٤٤٥)، «المغني والشرح الكبير» (٢/ ٤٨٣).

واحد من صاحبي العشرين، فماله مضموم إلى جميع مال صاحب الأربعين.

وهل يضم إلى مال الآخر أيضاً[١]؟ فيه وجهان:

أحدهما: نعم لِيَنْضَم الكل في حقهما كما انضم في حق صاحب الأربعين.

والثاني: لا، لأن كل واحد منهما لم يخالط بماله الآخر أصلاً بخلاف صاحب الأربعين، فإنه خالط كل واحد منهما ببعض ماله، فلذلك ضم الكل في حقه، وهذا أصح عند الشيخ أبي علي.

والأول اختيار صاحب «التقريب» وبه أجاب أصحابنا العراقيون[٢].

وإن قلنا بالوجه الثاني فعلى كل واحد منهما ثُلث شاة، لأن مبلغ ماله ومال خليطه ستون، وواجبها شاة، حصة العشرين منها ثلث. وإن قلنا بالأول، فعلى كل واحد منهما رُبع شاة، لأن المجموع ثمانون، حصة العشرين منها ربع.

وإن قلنا: الخلطة خلطة عين، فعلى كل واحد من صاحبي العشرين نصف شاة، لأن مبلغ ماله وما خالط ماله أربعون وله نصفها. وأما صاحب الأربعين فيجيء فيه الوجوه المذكورة في الفصل الأول في حق صاحب الستين.

أحدها: أن عليه شاة تغليباً للانفراد. هذا لفظ صاحب الكتاب. والأئمة لم يريدوا به حقيقة الانفراد، فإنه غير منفرد بشيء من ماله، لكن قالوا: ما لم يخالط به زيداً فهو منفرد عنه، ولا فرق بالإضافة إليه بين أن يكون مخلوطاً بمال غيره وبين أن لا يكون مخلوطاً أصلاً، وإذا كان كذلك فيُعْطى له حكم الانفراد، ويغلب حتى يصير

---

(١) أي: إلى العشرين التي لخليط الخليط.

(٢) وهو الذي صححه النووي من الأوجه.
انظر: «الروضة» (٢/ ٣٩)، «المجموع» (٥/ ٤٤٥).

كالمنفرد بالباقي أيضاً، وكذا بالإضافة إلى الخليط الثاني، وكأنه لم يخالط أحداً.

وعلى الوجه الثاني: يلزمه نصف شاة تغليباً للخلطة، فإنه لا بد من إثبات حكمها فيما وجدت، ولا بد من ضم ملكية أحدهما إلى الآخر للاجتماع في الملك، وكل المال ثمانون، فكأنه خلط أربعين بأربعين. قال في «النهاية»[١]: وهذا الوجه أصح هاهنا[٢].

وعلى الوجه الثالث: يلزمه ثلثا شاة جمعاً بين اعتبار الخلطة والانفراد، وذلك بأن نقول: لو كان جميع ماله مضموماً إلى ملك زيد لكان المبلغ ستين، وواجبها شاة، حصة العشرين منها الثلث. وهكذا نفرض في حق الثاني، فيجتمع عليه ثلثان.

وعلى الوجه الرابع: وهو أن ثَمَّ يجب شاة وسدس، فهاهنا يجب شاة مثل ما ذكرنا في الوجه الأول، لأننا نوجب في العشرين المختلطة بمال زيد نصف شاة، وكذا في العشرين المختلطة بمال عمرو، فيجتمع عليه شاة. وهكذا يكون قياس الوجه الخامس هاهنا. فالحاصل في المسألة ثلاثة أوجه على ما ذُكر في الكتاب لا غير.

ونختم الباب بذكر صور أُخر مما يتفرع على القولين:

إحداها: لو ملك ستين من الغنم وخالط بكل عشرين منها عشرين لرجل:

فإن قلنا: بخلطة الملك، فعلى صاحب الستين نصف شاة، وفي أصحاب العشرينات وجهان: إن ضَمَمْنا مال بعضهم إلى بعض[٣] كما يُضم مال صاحب الستين

---

(١) «نهاية المطلب» (٣/ ١٦٥).

(٢) وهو الذي صححه النووي من الأوجه.

انظر: «الروضة» (٢/ ٣٩)، «المجموع» (٥/ ٤٤٥).

(٣) أي ضممنا إلى خليط خليطه، وقال النووي: «وهو أصح الوجهين عند النووي». «المجموع» (٥/ ٤٤٥).

إلى مال كل واحد منهم، فعلى كل واحد منهم سدس شاة، وإلا فعليه ربع شاة.

وإن قلنا بخلطة العين، فعلى كل واحد من أصحاب العشرينات نصف شاة، وفي صاحب الستين الوجوه:

على الأول: يلزمه شاة.

وعلى الثاني: نصف شاة.

وعلى الثالث: ثلاثة أرباع شاة، لأن كلَّ ماله لو كان مع زيد كان المبلغ ثمانين، حصة العشرين المختلطة منها ربع، وهكذا يقدّر بالإضافة إلى عمرو وبكر، فيجتمع ثلاثة أرباع.

وعلى الرابع: شاة ونصف، في كل عشرين نصف شاة كما يجب ذلك على كل خليط.

الثانية: ملك خمساً وعشرين من الإبل، فخالط بكل خمس منها خمساً لرجل:

إن قلنا بخلطة الملك، فعلى صاحب الخمس والعشرين نصف حقة، لأن الكل خمسون، وفيما على كل واحد من خُلطائه وجهان:

أحدهما: عُشر حِقة[1].

والثاني: سُدس بنت مخاض، كأنه خلط خمساً بخمس وعشرين لا غير.

وإن قلنا بخلطة العين، فعلى كل واحد من خُلطائه شاة، وفي الخمس والعشرين الوجوه المتقدم ذكرُها:

فعلى الأول: عليه بنت مخاض.

وعلى الثاني: نصف حقة.

---

(١) وهو أصح الوجهين عند النووي. انظر: «المجموع» (٥/ ٤٤٥)، «الروضة» (٢/ ٣٩).

وعلى الثالث: خمسة أسداس بنت مخاض، لأن جميع ماله ما لو كان مختلطاً بالخمس التي هي لزيد مثلاً، كان المبلغ ثلاثين وفيها بنت مخاض، حصة الخمس سدسها، وهكذا نقدر في حق سائر الخلطاء، فيجتمع ما ذكرنا.

وعلى الرابع: خمس شياه، في كل خمس شاة كما في حق خلطائه.

الثالثة: له عَشر من الإبل، خلط خمساً منها بخمس عشرة لرجل، وخمساً بخمس عشرة لآخر.

إن قلنا بخلطة الملك، فعلى صاحب العشر ربع بنت لبون، لأن الكل أربعون. وفيما على صاحبيه وجهان:

أحدهما: إن ضممنا مال أحدهما مع مال صاحب العشر إلى الآخر[1]، فعلى كل واحد ثلاثة أثمان بنت لبون، لأن خمسة عشر ثلاثة أثمان أربعين.

وإن لم نَضُمّه إلّا إلى مال صاحب العشر[2]، فعلى كل واحد منهما ثلاثة أخماس بنت مخاض، لأن الكل خمس وعشرون.

وإن قلنا بخلطة العين، فعلى كل واحد من الخليطين ثلاث شياه، لأنه خالط خمس عشرة بخمس، وحكم المخالطة لا يتعدى المخلوط على هذا القول. وفيما يلزم صاحب العشر؟ الوجوه:

على الأول: يلزمه شاتان، كأنه منفرد بالعشر.

وعلى الثاني: ربع بنت لبون، كأنه خلط عشراً بثلاثين.

---

(١) أي ضممنا إلى خليط خليطه، وهو الذي صححه النووي في «المجموع» (٥/ ٤٤٥).

(٢) أي ضممنا إلى خليط فقط.

وعلى الثالث: خُمُسا بنت مخاض، إذ لو خلط كل العشر بمال زيد لكان فيها بنت مخاض، وحصة الخَمْس خُمس بنت مخاض، وهكذا نقدر في حق الآخر، فيجتمع ما ذكرنا.

وعلى الرابع: يلزمه شاتان كما ذكرنا في الوجه الأول. كما لو كانت الخمسان لشخصين، فتعود الأوجه إلى ثلاثة في هذه الصورة.

وهذه الصورة من مولَّدات ابن الحداد، وجوابه فيها: أن على صاحب العشر ربع بنت لبون، وعلى كل واحد من خليطيه ثلاث شياه.

وغلّطه أبو زيد والخِضْري وغيرهما، فقالوا: إيجاب ربع بنت اللبون على صاحب العشر، جوابٌ على قول خلطة الملك. وإيجاب الشياه عليهما جواب على قول خلطة العين. ولا يصح أن يفرع الجواب في حق البعض على قول وفي حق البعض على قول آخر.

وصوّبه القفال وقال: كلاهما صحيح تفريعاً على قول خلطة العين؛ أما إيجاب الشياه عليهما فظاهر، وأما إيجاب ربع بنت اللبون، فهو جريٌ منه على الوجه الثاني[1] من الوجوه المذكورة على هذا القول، وعليه بُني مسائل في المولّدات. ولعل تغليط الشيخين أبي زيد والخضري مبني على أنهما يذهبان إلى الوجه الثالث كما سبق. وتابع الشيخ أبو علي القفال في التصويب.

الرابعة: إن أردتَ أن تفرّع صورةً على هذه الاختلافات من عند نفسك، فقدر أن لك عشرين من الإبل، خلطتَ كل خمس منها بخمس وأربعين لرجل، واعرف أننا إن قلنا بخلطة الملك، فعليك الأغبط من نصف بنت لبون أو خُمُسَيْ حقة على

---

(١) في (ز): «الثالث». (م ع).

الصحيح[١]، وذلك لأننا قد قدّمنا أن الإبل إذا بلغت مئتين، فالصحيح أن واجبها الأغبط من خَمْس بنات لبون أو أربع حقاق، وجملة أموال خُلطائك مع مالِكَ مئتين. فإن كان الأغبط خمس بنات لبون، فحصة عشرين منها نصف بنت لبون. وإن كان الأغبط أربع حقاق، فحصة عشرين منها خُمُسا حقة. وفيما يجب على خلطائك وجهان:

إن ضممنا مالَكَ إلى مال كل واحد منهم مع ضم مال بعضهم إلى بعض[٢]، فعلى كل واحد منهم تسعة أثمان بنت لبون، وهي بنت لبون وثمن أو تسعة أعشار حقة. وإن لم يُضَم مال كل واحد منهم إلا مالُك[٣]، فعلى كل واحد منهم تسعة أجزاء من ثلاثة عشر جزءاً من جذَعة، لأن جملة المال خمس وستون وواجبها جذعة، فحصة خمس وأربعين منها ما ذكرنا.

وإن قلنا بخلطة العين، فعلى كل واحد من خلطائك تسعة أعشار حقة، لأن المبلغ خمسون وفيما يلزمك[٤] الوجوه:

على الأول: يلزمك أربع شياه كأنك منفرد بالعشرين.

وعلى الثاني: يلزمك الأغبط من نصف بنت لبون أو خمس[٥] حقة، كأنك خلطت العشرين بمئة وثمانين.

وعلى الثالث: يلزمك أربعة أجزاء من ثلاثة عشر جزءاً من جذعة، إذ لو خلطت جميع مالك إلى مال زيد من خلطائك لبلغ المجموع خمساً وستين وفيها جذعة، حصة

---

(١) وهو المذهب عند الشافعية. انظر: «الروضة» (٢/ ٤٠)، «المجموع» (٥/ ٤٤٦).

(٢) أي إن ضممنا إلى خليط خليطه.

(٣) أي ضممنا إلى خليطه فقط.

(٤) أي فيما يلزم صاحب العشرين.

(٥) في (ز): «خمسي». (م ع).

خمس منها جزء من ثلاثة عشر جزءاً من جذعة. وهكذا نقدّر في حق الثلاثة الباقين، فيجتمع ما ذكرنا.

وعلى الرابع: يلزمك أربع شياه كما في الوجه الأول، كما لو كانت كل خمس لرجل.

وهذه المسائل كلها مفروضة فيما إذا اتفقت أوائل الأحوال. فإن اختلفت، انضم إلى هذه الاختلافات ما سبق من الخلاف عند اختلاف الحول.

مثاله في الصورة الأخيرة: لو اختلف حول خلطائك وحولك، فتزكي أنت وهم في السنة الأولى زكاة الانفراد وهي الشياه، كلٌّ عند تمام حوله. وفي سائر السنين، كل يؤدي زكاة الخلطة. هذا هو الصحيح[1]. وفي القديم، الواجب في السنة الأولى أيضاً زكاة الخلطة. وعلى الوجه المنسوب إلى ابن سريج لا تثبت الخلطة أصلاً.

فرع:

لو خلط خمس عشرة من الغنم بخمس عشرة لغيره، ولأحدهما خمسون ينفرد بها، فإن قلنا: الخلطة خلطة عين، فلا شيء على صاحب الخمس عشرة، لأن المبلغ ناقص عن النصاب، وعلى الآخر زكاة خمس وستين وهي شاة، وهو كمن خالط ذمياً أو مكاتباً حكمه حكم المنفرد.

وإن قلنا: الخلطة خلطة ملك، ففيه وجهان:

أحدهما: أنه لا حكم لهذه الخلطة أيضاً، لأن المختلط يجب أن يكون نصاباً ليثبت حكم الخلطة فيه ثم يَسْتَتْبِـع غيره.

---

(١) وهو المذهب عند الشافعية. انظر: «المجموع» (٥/ ٤٤٦)، «الروضة» (٢/ ٤).

والثاني ـ وهو الأصح ـ: يثبت حكم الخلطة، ويجعل كأن الخمسين مضمومة إلى الثلاثين المختلطة، والمجموع ثمانون وواجبها شاة[(١)]. فيجب على صاحب الخمس والستين ستة أثمان ونصف ثمن، وعلى الآخر ثمن ونصف. ولا يخفى نظائره على الموفق.

قال رحمه الله:

(الشرط الثالث: في الحَوْل[(٢)]: فلا زكاةَ في النَّعَمِ حتى يَحُولَ عليها الحَوْل، إلا السِّخالَ الحاصلةَ في وسطِ الحَوْلِ من نفسِ النِّصابِ الذي انعقدَ الحَولُ عليه، فإنّ الزكاةَ تجبُ فيها بحَوْلِ الأمَّهاتِ مهما أُسيمَت في بقيّةِ السنة. فلو ماتَت الأمَّهاتُ وهي نِصابٌ لم تَنقطِعِ التبَعيّة (ح و). ولو ملكَ مئةً وعِشرينَ فنُتَجَت في آخِرِ الحَوْلِ سَخْلةً وجبَت شاتان، لحُدوثِها في وسطِ الحَوْل).

ذكر في أول كتاب الزكاة للمال الواجب فيه الزكاة: فيه ستة شروط:

أحدها: كونه نَعَماً، **والثاني**: كونه نصاباً، وقد تم الكلام فيهما.

والثالث: الحول؛ فيُشترط في وجوب الزكاة في النَّعم حَوَلان الحول عملاً بإطلاق ما روي أنه ﷺ قال: «لا زكاة في مال حتى يحول الحول»[(٣)] ويُستثنى عنه

---

(١) وهو أصح الوجهين عند النووي. انظر: «الروضة» (٢/ ٤١)، «المجموع» (٥/ ٤٤٦).

(٢) حَالَ حولاً، من باب قَالَ؛ إذا مضى زمنه، قيل للسنة بأسرها حولاً، والجمع أَحْوَال وحُؤولاً.

انظر: «المصباح» ص١٥٧، «لسان العرب» (١١/ ١٨٤)، «تهذيب الأسماء واللغات» (٣/ ٧٤).

(٣) هذا الحديث روي من حديث علي ومن حديث ابن عمر ومن حديث أنس ومن حديث عائشة رضي الله عنهم. أما من حديث علي رضي الله عنه، فأخرجه أبو داود في باب في زكاة السائمة =

النتاج فيضم إلى الأمهات في الحول، لما روينا من قبل عمر رضي الله عنه أنه قال لساعيه: «اعتد عليهم بالسخلة»[1]، وعن علي رضي الله عنه أنه قال: «اعتد عليهم بالكبار والصغار»[2]، وإنما يُضم بثلاثة شروط:

أحدها: أن يحدث قبل تمام الحول، سواء كثر الباقي من الحول أو قل، فأما إذا حدث بعد تمام الحول فينظر، إن حدث بعد إمكان الأداء فلا تضم إلى الأمهات في الحول الأول لاستقرار واجبه، ولكن يضم إليها في الحول الثاني.

= (٢/ ١٩٠)، والبيهقي في باب لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول (٤/ ٩٥)، والدارقطني في باب وجوب الزكاة بالحول (٢/ ٩١).
قال الزيلعي في «نصب الراية» (٢/ ٣٢٨): «وفيه ـ أي في سنده ـ عاصم، والحارث. فعاصم وثقه ابن المديني وابن معين والنسائي. وتكلم فيه ابن حبان وابن عدي. فالحديث حسن».
قال النووي رحمه الله في «الخلاصة»: «وهو حديث صحيح».
وأما من حديث ابن عمر، فله طرق. فأخرجه الدارقطني مرفوعاً وموقوفاً في باب وجوب الزكاة بالحول (٢/ ٩٠). ومالك في «الموطأ» باب الزكاة في العين من الذهب والورق (٢/ ٢٤٦)، والصحيح وقفه.
انظر للتفصيل أيضاً: «التعليق المغني» على الدارقطني (٢/ ٩٠)، «بغية الألمعي في تخريج الزيلعي» (٢/ ٣٢٩).
وأما من حديث أنس: أخرجه الدارقطني في باب وجوب الزكاة بالحول (٢/ ٩١)، وضعّفه ابن حجر في «التلخيص» (٥/ ٤٨٢)، وصاحب «التعليق المغني» في ذيل «سنن الدارقطني» (٢/ ٩١).
وأما حديث عائشة فأخرجه ابن ماجَهْ في باب من استفاد مالاً (١/ ٥٧١)، والبيهقي في باب لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول (٤/ ٩٥)، وفي باب لا يعتد عليهم بما استفادوه من غير نتاجها حتى يحول عليه الحول (٣/ ١٠٤)، وضعفه الزيلعي في «نصب الراية» (٢/ ٣٢٠).

(١) تقدم تخريجه (٣/ ٧٢٢).

(٢) قال ابن حجر في «التلخيص» عند ذكر الحديث (٥/ ٤٨٣): أما قول علي فلم أره.
وقد روى الخطّابي في غريبه (٢/ ١٧٦) من طريق عطية ـ العوفي ـ عن ابن عمر أن علياً بعث إلى عثمان ابن حُنَيف بصحيفة فيها: «لا تأخُذَنَّ من الزُخَّةِ ولا النُخَّةِ شيئاً» قال الخطابي: الزُخَّة، أولاد الغنم. والنُخَّة، أولاد الإبل. قال ابن حجر: «وهذا معارض لما ذكر عن علي لكن إسناده ضعيف».

وإن كان قبل إمكان الأداء، فطريقان:

أحدهما ـ وبه قال القاضي أبو حامد ـ: أنه يبنى على القولين وسنذكرهما في أن الإمكان شرط الوجوب أو شرط الضمان، إن قلنا: شرط الوجوب، فتضم إلى الأمهات كالنتاج قبل الحول، وإن قلنا: شرط الضمان فلا. واحتجَّ للأول بأن عمر رضي الله عنه قال: «اعتدّ عليهم بالسخلة يروح بها الراعي على يديه»، ومعلوم أنه لا يروح بها إلا وقد ولدت في ذلك اليوم، ولا تعد المواشي إلا بعد الحول.

وذكر في «البيان»[(١)]: أن من الأصحاب من يجعل المسألة على قولين غير مبنيين على شرط.

وأظهرهما ـ وهو المذكور في «الوسيط»[(٢)] ـ: أنه لا يضم أصلًا[(٣)]، لأن الحول الثاني ناجز، فالضم إليه أولى من الضم إلى المنقضي.

الشرط الثاني: أن يحدث من نفس ماله، أما المستفاد بالشراء أو الإرث أو الهبة، فلا يضم إلى ما عنده في الحول، وبه قال أحمد[(٤)] خلافاً لأبي حنيفة[(٥)]، ولمالك أيضاً فيما رواه القاضي ابن كج وغيره[(٦)].

---

(١) «البيان» (٣/ ١٦١).

(٢) «الوسيط» (٢/ ٤٣٤).

(٣) وهو الذي صححه النووي في «المجموع» (٥/ ٣٧٣).

(٤) أي فله حكم نفسه، فإن بلغ نصاباً زكّاه إذا تم حوله. انظر: «المغني والشرح الكبير» (٢/ ٤٩٦)، «كشاف القناع» (٢/ ١٧٨).

(٥) والذي عليه فقهاء الحنفية في المستفاد بسبب مقصود مثل أن يكون عند رجل مقدار ما تجب فيه الزكاة من سائمة، فاستفاد من ذلك الجنس في خلاف الحول بشراء أو هبة أو ميراث ضمّها وزكّى كلها عند تمام الحول.

انظر: «شرح فتح القدير» (٢/ ١٩٥)، «شرح العناية» (٢/ ١٩٥)، «مجمع الأنهر» (١/ ٢٠٧).

(٦) والذي ذهب إليه مالك في هذا هو ما ذهب إليه الشافعية، أي أنه يزكي المستفاد إن كان نصاباً =

لنا: ما روي أنه ﷺ قال: «ليس في مال المستفيد زكاة حتى يحول عليه الحول»[١]، وأيضاً فإنه مستفاد، هو أصل بنفسه، تجب الزكاة في عينه، فينفرد بالحول كالمستفاد من غير الجنس.

وأيضاً فإن أبا حنيفة رحمه الله قال: إنه لو كان له دراهم فأخرج زكاتها ثم اشترى بها ماشية لا تضم إلى ما عنده في الحول[٢]، فنقيس غيَره عليه. ثم عندنا المستفادات وإن لم تضم إلى ما عنده في الحول، نضم إليه في النصاب على ظاهر المذهب[٣]، وبيانه بصور:

إحداها: ملك ثلاثين من البقر ستة أشهر، ثم اشترى عشرة أخرى، فعليه عند تمام حول الأصل تبيع، ثم إذا تم حول العشرة فعليه ربع مُسنة. فإذا حال حول ثان على الأصل، فعليه ثلاثة أرباع مسنة، فإذا حال حول ثان على العشرة فعليه ربع مسنة وهكذا أبداً. وهذا كما ذكرنا في طُرُو الخلطة على الانفراد، يجب في السنة الأولى زكاة الانفراد وبعدها زكاة الخلطة[٤].

= لحوله ولا يضم إلى المال الذي وجبت فيه الزكاة. وإن كمل النصاب بميراث أو شراء أو نحوهما فإنه يستقبل من يوم كمل. انظر: «الخرشي» (٢/ ١٦٣)، «بداية المجتهد» (١/ ١٩٨).

(١) أخرجه الدارقطني في باب وجوب الزكاة بالحول (٢/ ٩٠) من حديث عبد الرحمن بن زيد بن أسلم عن أبيه عن ابن عمر. والبيهقي في باب لا يعتد عليهم بما استفادوه من غير نتاجها حتى يحول عليه الحول (٤/ ١٠٤)، وأخرجه الترمذي في باب ما جاء لا زكاة على المال المُسْتفاد حتى يحول عليه الحول، بلفظ: «من استفاد مالاً، فلا زكاة عليه حتى يحول عليه الحول عند ربِّه» (٣/ ٢٦).
وقال البيهقي والترمذي: «وعبد الرحمن ضعيف لا يحتج به». وقال الترمذي: «والصحيح عن ابن عمر موقوفاً». وروى البيهقي عن أبي بكر وعلي وعائشة موقوفاً عليهم مثل ما روي عن ابن عمر.
وقال ابن حجر في «التلخيص» (٥/ ٤٨٣): «حديث علي لا بأس بإسناده، والآثار تعضده، فيصلح للحجة». انظر للتفصيل أيضاً: «التعليق المغني» (٢/ ٩٠)، «نصب الراية» (٢/ ٣٣٠).

(٢) انظر: «حاشية ابن عابدين» (٢/ ٢٨٨).

(٣) وبه قال جمهور فقهاء الشافعية. انظر: «المجموع» (٤/ ٣٦٥)، «الروضة» (٢/ ٤٢).

(٤) وهو المذهب عند الشافعية. انظر: «المجموع» (٤/ ٣٦٥).

وعن ابن سريج: أن المستفاد لا يُضم إلى الأصل في النصاب كما لا يضم إليه في الحول، فعلى هذا: لا ينعقد الحول على العشرة حتى يتم حول الثلاثين، ثم يستأنف الحول على الكل.

الثانية: ملك عشرين من الإبل ستة أشهر ثم اشترى عشراً، فعليه عند تمام حول العشرين أربع شياه، وعند تمام حول العشرة ثُلث بنت مخاض، لأنها خالطت العشرين في جميع حولها، وواجب الثلاثين بنت مخاض، حصة العشرة ثلثها. فإذا حال حول ثان على العشرين، فعليه ثلثا بنت مخاض، وإذا حال حول ثان على العشرة، فعليه ثلث بنت مخاض. وهكذا يزكِّي أبداً.

وعلى ما حُكِي عن ابن سريج: عليه أربع شياه عند تمام الحول على العشرين، وشاتان عند تمام الحول على العشرة. ولا نقول هاهنا بعدم انعقاد الحول على العشرة حتى يستفتح حول العشرين، لأن العشرين من الإبل نصاب بخلاف العشرة من البقر في الصورة الأولى. ولو كانت المسألة بحالها[1] واشترى خمساً، فإذا تم حول العشرين فعليه أربع شياه، وإذا تم حول الخمس فعليه خُمس بنت مخاض، وإذا تم الحول الثاني على الأصل، فعليه أربعة أخماس بنت مخاض[2]، وعلى هذا القياس.

وعلى ما حُكي عن ابن سريج: في العشرين أربع شياه أبداً عند تمام حولها، وفي الخمس شاة أبداً. ورأيت في بعض الشروح حكاية وجه آخر: أن الخمسة لا تجري في الحول حتى يتم حول الأصل، ثم ينعقد الحول على جميع المال. وهذا يطَّرد في العشرة في الصورة السابقة بلا شك.

الثالثة: ملك أربعين من الغنم غرة المحرم، ثم اشترى أربعين غرة صفر، ثم أربعين غرة شهر ربيع الأول، وقد ذكرناها وما يناظرها في الفصل الثالث من الخلطة.

---

(١) أي عشرين بحالها.

(٢) قوله: «وإذا تم الحول الثاني على الأصل، فعليه أربعة أخماس بنت مخاض» سقط من (ز). (م ع).

قال الصيدلاني وغيره: وجميع ذلك إذا قلنا: الزكاة في الذمة وأدَّاها من غير المال. فإن قلنا: أنها تتعلق بالعين، أو قلنا: هي في الذمة أدَّاها من المال، فينقص الواجب من المستفاد بالقسط، وكذلك في الأصل عند تمام الحول الثاني.

والشرط الثالث: أن يكون حدوث الفروع بعد بلوغ الأمهات نصاباً، فلو ملك عدداً من الماشية ثم توالدت فبلغ النتاج مع الأصل نصاباً، فالحول يبتدئ من وقت كمال النصاب[1] خلافاً لمالك[2] حيث اعتبر الحول من حين ملك الأصول، وبه قال أحمد في إحدى الروايتين والأصح عنه مثل مذهبنا[3].

لنا: مطلق الخبر: «لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول»[4]، ولأنها زيادة بها تم النصاب، فيبتدئ الحول من وقت التمام كالمستفاد بالشراء.

وإذا اجتمعت الشرائط الثلاث، ثم ماتت الأمهات جميعها أو بعضها والفروع نصاب، لم ينقطع حول الأمهات، بل تجب الزكاة فيها عند تمام حول الأمهات، لأن الولد إذا اتبع الأم في الحكم لم ينقطع الحكم بموت الأم كالأضحية وغيرها، هذا ظاهر المذهب. وفيه وجهان آخران:

أحدهما ـ ويشتهر به الأنماطي ـ: أنه يشترط بقاء نصاب من الأمهات، فلو نقصت عن النصاب انقطعت التبعية وكان حولُ الفروع من يوم حصلت، لأنها خرجت عن أن تجب فيها الزكاة، ولو انفردت فلا تُسْتَتْبع غيرها.

---

(١) وبه قال الحنفية. انظر: «حاشية ابن عابدين» (٢/ ٢٨٨)، «البحر الرائق» (٢/ ٢٢٢).

(٢) والذي عليه فقهاء المالكية أنه لو كان عنده من النوق أو من البقر أو من الغنم دون النصاب فنتجت عند الحول أو عند مجيء الساعي وما يكمل النصاب، فتجب فيها الزكاة.
انظر: «الشرح الصغير» (١/ ٥٩١)، «الخرشي» (٢/ ١٦٣).

(٣) انظر: «المغني والشرح الكبير» (٢/ ٤٩٦)، «كشاف القناع» (٢/ ١٧٧).

(٤) سبق تخريجه قريباً (ص: ٢١).

والثاني ـ نقله القاضي ابن كج عن رواية أبي حامد ـ: أنه لا يشترط بقاء نصاب منها، ولكن لا بد من بقاء شيء منها ولو واحدة، وبه قال أبو حنيفة، وقد سبق ذلك في فصل صفات النقصان، وقد ذكرنا مذهب مالك وأحمد أيضاً ثم.

وأما ما يتعلق بلفظ الكتاب.

فقوله: (إلا السخال)، ليس الحكم مقصوراً على السخال، بل العُجُول[1] والفُصْلان[2] في معناها.

وقوله: (في وسط الحول)، إشارة إلى الشرط الأول، ويجوز أن يعلم بالميم، لأن القاضي ابن كج حكى عن مالك أنها تضم إلى الأمهات وإن توالدت بعد الحول. ولو حصلت بعد الحول وقبل الإمكان، وجعلناها مضمومة إلى الأمهات كما سبق، فلا يكون الحصول في وسط الحول شرطاً، فيجوز إعلامه بالواو أيضاً لذلك.

وقوله: (من نفس النصاب)، فيه إشارة إلى الشرطين الآخرين.

وقوله: (الذي انعقد عليه الحول)، جرى مجرى التأكيد والإيضاح.

وقوله: (مهما أسيمت في بقية السنة)، كالمستغنى عنه في هذا المقام، لأنه ليس فيه إلا تعرض لشرط السَّوم، ونحن إذا تكلمنا في شرط لا نحتاج إلى التعرض لسائر الشروط في أثنائه.

وقوله: (لم تنقطع التبعية)، معلم بالحاء والألف والواو لما قدمناه.

---

(١) العِجْل: ولد البقرةِ ما دام له شهر، وبعده ينتقل عنه الاسم. والأنثى: عِجْلَة، والجمع: عُجُولٌ، وعِجْلَةٌ مثل عِنَبَةٍ وبقرةٍ. انظر: «المصباح» ص٣٩٤، «مختار الصحاح» ص٣٦٥.

(٢) الفَصِيلُ: ولد الناقة، لأنه يُفصل عن أمه. والجمع: فُصْلانٌ بضم الفاء وكسرها. وقد يجمع على فِصَالٍ. انظر: «المصباح» ص٤٧٤، «مختار الصحاح» ص٤٤٤.

وقوله: (في آخر الحول سخلة وجبت شاتان لحدوثها في وسط الحول)، كذا هو في بعض النسخ باللام، وفي بعضها كحدوثها بالكاف، والأول أقرب إلى سياق كلامه في «الوسيط»[١]، فإنه ذكر هذه المسألة بعد ذكر ما لو ملك تسعاً وثلاثين، فحدثت سخلة يستفتح الحول من حينئذ، وبيّن تغايرهما: بأن هناك لم يكن الأصل نصاباً ولم ينعقد الحول عليه، وهاهنا ما سبق جرى في الحول، هذا لفظه. وهو معنى قوله هاهنا: (لحدوثها في وسط الحول)، أي في أثناء الحول المنعقد على الأصل وإن قرب من الانقضاء. ومن قرأ: (كحدوثها في وسط الحول)، لا يمكنه حمل وسط الحول على ما هو المراد منه عند قوله: (إلا في السخال الحاصلة في وسط الحول)، فإن المراد ثَم ما قبل التمام، ولا شك أن المراد من آخر الحول هاهنا، حالة القرب من التمام، وهي قبل التمام، فلا يغاير حتى يشبه أحدهما بالآخر. فلعله يحمل الوسط على حقيقته المشهورة، وليس ذلك بالجيد.

واعلم أن فائدة الضم[٢] إنما تظهر إذا بلغت الماشية بالنتاج نصاباً ثانياً، كما لو ملك مئة شاة فحدثت إحدى وعشرون سخلة، فأما إذا لم يحدث إلا عشرون فلا تظهر فائدته، والاعتبار بالانفصال. فلو خرج بعض السَّخلة وتم الحول قبل انفصالها، فلا حكم لها. ولفظ «الحصول» في قوله: (الحاصلة في وسط الحول)، قد يُوهم خلافه فلا يُغْلط. وإذا اختلف الساعي والمالك، فقال المالك: حصل هذا النتاج بعد الحول، وقال الساعي: بل قبله، أو قال المالك: حصل بسبب مستقل، وقال الساعي: بل من نفس النصاب، فالقول قول المالك[٣]، فإن اتهمه الساعي، حلَّفه.

---

(١) «الوسيط» (٢/ ٤٣٣).

(٢) أي ضم النتاج إلى الأمهات.

(٣) أي لأن الأصل براءة المالك، وبه قال الحنبلية أيضاً.

انظر: «المجموع» (٥/ ٣٦٠)، «المغني والشرح الكبير» (٢/ ٤٩٩).

قال رحمه الله:

(الشرط الرابع: أن لا يَزولَ المِلكُ عن عَينِ النِّصابِ في الزكوات العَينيّة:

فإن زالَ بالإبدالِ بمِثلِه ولو في آخِرِ السَّنةِ انقطعَ الحَوْل. ولو عادَ بفَسْخٍ أو برَدٍّ بِعيبٍ استؤنِفَ الحَوْلُ ولم يَبِن. وكذلك إذا انقطعَ مِلكُه بالرِّدّةِ ثم أسلَم. وكذا لا يُبنى إذا ماتَ حَوْلُ وارثِهِ على حَوْله[1]. ومَن قصدَ ببَيعِ مالِه في آخِرِ الحَولِ دَفْعَ الزكاةِ صحَّ بَيعُه (م) وأثِم).

قد سبق أن الزكاة ضربان، زكاة تتعلق بالقيمة وهي زكاة التجارة، فلا يقدح فيها إبدال عين بعين. وزكاة تتعلق بالعين.

والأعيان التي تجب فيها الزكاة، ويُشترط في وجوبها الحول، لَوْ زال الملك عنها في خلاله انقطع الحول، سواء بادل بجنسه كالإبل بالإبل، أو بغير جنسه كالإبل بالبقر. وإذا تبادلا فكل واحد منهما يستأنف الحول، وكذا الحكم في النقدين إذا بادل الذهب بالذهب أو بالورِق ولم يكن صيرفياً يقصد به التجارة.

وإن كان صيرفياً اتخذ التصرف في النقدين متجراً، ففيه وجهان في رواية ابن كج والحناطي وصاحب «المهذب»[2] وغيرهم، وقولان في رواية الشيخ أبي محمد وصاحب «التهذيب»[3] وآخرين:

---

(١) وثبت في الوجيز (١/ ٨٥): «... لا يبنى حول وارثه إذا مات على حوله».

(٢) «المهذب» (١/ ٢٩٦).

(٣) «التهذيب» (٣/ ١٠٧).

أحدهمـا: لا ينقطع الحـول كما في العروض لو بادل بعضهـا ببعض على قصد التجـارة.

وأصحهما وهو الجديد على رواية القولين: أنه ينقطع[1]، لأن التجارة فيها ضعيفة نادرة، والزكاة الواجبة فيها زكاة عين. وإلى هذا ذهب ابن سريج، ويُحكى عنه أنه قال: «بشروا الصيارفة بأن لا زكاة عليهم».

وبنى الصيدلاني وطائفة المسألة على أصل وهو: أن زكاة التجارة وزكاة العين إذا اجتمعتا في مال أيتها تقدم؟ وفيه خلاف مذكور في الكتاب في موضعه. إن غلَّبنا زكاة التجارة لم ينقطع الحول، وإن غلَّبنا زكاة العين فحينئذ فيه وجهان. وجه عدم الانقطاع: أن دوام الملك حولاً شرط في زكاة العين وقد فقد، فيصار إلى زكاة التجارة كما لو لم يبلغ ماله نصاب زكاة العين وبلغت قيمته نصاب زكاة التجارة تجب زكاة التجارة. وإزالة الملك عن بعض المال والباقي دون النصاب، كإزالته عن جميع النصاب. هذا تفصيل مذهبنا.

وساعدنا أبو حنيفة في المواشي[2]، وقال في مبادلة النقد بالنقد: إن الحول لا ينقطع سواء بادل الجنس بالجنس أو بغير الجنس.

---

(١) وهو أظهر الوجهين عند النووي. انظر: «الروضة» (٢/ ٤٤)، «المجموع» (٥/ ٣٦١).

(٢) والذي عليه فقهاء الحنفية: أنه لو استبدل مال التجارة بمال التجارة وهي العروض قبل تمام الحول لا يبطل حكم الحول سواء استبدلها بجنسها كاستبدال الدراهم بالدراهم أو الدنانير بالدنانير، أو بخلاف جنسها كاستبدال الدراهم بالدنانير أو عكسه لأن وجوب الزكاة في أموال التجارة يتعلق بمعنى المال وهو المالية والقيمة، فكان الحول منعقد على المعنى. وهذا بخلاف ما إذا استبدل السائمة بالسائمة، لأن الحكم هناك يتعلق بالعين، فيبطل الحول المنعقد على الأول فيستأنف للثاني حول. وفي العروض يكمل نصاب أحدهما بالآخر بخلاف السوائم.

انظر: «بدائع الصنائع» (٢/ ١٥)، «منحة الخالق على البحر الرائق» (٢/ ٢١٩)، «البحر الرائق» (٢/ ٢١٩).

وقال في مبادلة بعض النصاب بالجنس: لا ينقطع الحول سواء فيه المواشي وغيرها بناء على أصلين له:

أحدهما: أن نقصان النصاب في أثناء الحول لا يقطع الحول عنده.

والثاني: أن المستفاد بالشراء ونحوه يُضم إلى الأصل في الحول.

فقال مالك: إذا بادل نصاباً بجنسه بُني على الحول سواء فيه المواشي وغيرها، وفي مبادلة الحيوان بالنقد وعكسه ينقطع، وفي مبادلة جنس من الحيوان بجنس آخر عنه روايتان[1].

وقال أحمد في مبادلة النقد بالنقد بقول أبي حنيفة رحمه الله، وفي مبادلة الجنس بالجنس من المواشي بقول مالك، وفي مبادلة الجنس بغير الجنس من المواشي قال: ينقطع[2].

لنا: ما روى أنه ﷺ قال: «لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول»[3] ولأنه أصْلٌ تجب الزكاة في عينه، فلا يُبنى حولُه على حول غيره كالجنسين. وكل ما ذكرنا في المبادلة الصحيحة.

أما الفاسدة، فلا تقطع الحول، لأنها تزيل الملك[4]، خلافاً لأبي حنيفة فيما إذا اتصل القبض بها[5].

---

(١) والذي يظهر من الروايتين في هذه الصورة أنه يستقبل الحول.
انظر للتفصيل: «الشرح الصغير» (١/ ٥٩١)، «التفريع» (١/ ٢٨٥)، «الخرشي» (٢/ ١٥٦).

(٢) انظر: «كشاف القناع» (٢/ ١٧٨ - ١٧٩).

(٣) سبق تخريجه قريباً (ص: ٢١).

(٤) وبه قال المالكية والحنبلية. انظر: «الشرح الصغير» (١/ ٦٠١)، «الخرشي» (٢/ ١٥٤)، «كشاف القناع» (٢/ ١٧٨).

(٥) وعند فقهاء الحنفية: تقطع الحول، لأنهم قالوا: إن البيع فاسد مشروع بأصله، لأنه مبادلة مال بمال، =

ثم لو كانت سائمة وعلفها المشتري، فقد قال في «التهذيب»[(١)]: هو كعلف الغاصب لقطع الحول، وفيه وجهان.

وقال القاضي ابن كج: عندي تسقط الزكاة وينقطع الحول، لأنه مأذون من جهة المالك بالتصرف، فأشبه عَلَفه عَلَف الوكيل بخلاف الغاصب[(٢)] ولو باع معلوفة بيعاً فاسداً، فأسامها المشتري، فهو كما لو أسامها الغاصب وسيأتي ذلك. إذا عرفت هذا الأصل، فيتعلق به مسائل:

إحداها: لو باع المال الزَّكوي أو بادله قبل تمام الحول، ثم وجد المشتري به عيباً قديماً نظر: إن لم يمض عليه حول من يوم الشراء، فله الرد بالعيب، والمردود عليه يستأنف الحول سواء رده بعد القبض أو قبله[(٣)].

وقال أبو حنيفة رحمه الله[(٤)]: إن رده قبل القبض أو بعده لكن بقضاء القاضي يَبني على الحول الأول، وإن رده بعد القبض بالرضا يستأنف. وإن مضى عليه حول من يوم الشراء ووجبت عليه الزكاة فينظر: إن لم يُخرج الزكاة بَعْدُ، فليس عليه الرد؛ سواء قلنا: الزكاة تتعلق بالعين أو بالذمة، لأن للساعي أخذ الزكاة من عينها، لو تعذر أخذها من المشتري، فلا يتقاعد وجوب الزكاة فيه عن عيب حادث، ولا يبطل حق الرد بالتأخير إلى أن يؤدي الزكاة، لأنه غير متمكن من الرد قبله، وإنما يبطل الحق بالتأخير مع التمكن.

= فيفيد الملك بهذا الاعتبار. فإن المشترى بشراء فاسد بعد القبض مملوك ملكاً تاماً وإن كان مستحق الفسخ. انظر: «مجمع الأنهر» (٢/ ٦٦)، «حاشية ابن عابدين» (٢/ ٢٦٠).

(١) «التهذيب» (٣/ ٦٨).

(٢) وهو الذي صححه النووي في «المجموع» (٥/ ٣٦١).

(٣) وبه قال الحنبلية، والذي عليه فقهاء المالكية: يبني المزكي على حول المردود كأن لم تخرج عن ملكه. انظر: «الشرح الصغير» (١/ ٦٠١)، «المغني والشرح الكبير» (٢/ ٤٦١).

(٤) انظر: «شرح فتح القدير» (٢/ ٢٠٤).

ولا فرق في ذلك بين عروض التجارة وبين الماشية التي تجب زكاتها من جنسها، وبين الإبل التي تجب فيها الغنم وبين سائر الأموال.

وفي كلام ابن الحداد تجويز الرد قبل إخراج الزكاة، ولم يُثْبِتوه وجهاً. وإن أخرج الزكاة نظر: إن أخرجها من مال آخر، فينبني جواز الرد على أن الزكاة تتعلق بالعين أو تجب في الذمة؟ وفيه خلاف آخر يأتي من بعد.

إن قلنا: تجب في الذمة والمال مرهون[١] به، فله الرد كما لو رهن ما اشترى، ثم انفك ووجد به عيباً.

وإن قلنا: يتعلق بالعين تعلق الأَرْش[٢] بالعبد الجاني، فكذلك الجواب. وإن قلنا: المسكين شريك، فهل له الرد؟ حكى الشيخ أبو علي فيه طريقين:

أحدهما: أن فيه وجهين[٣]، كما لو اشترى شيئاً وباعه وهو غير عالم بعيبه ثم اشتراه أوْ وَرِثه، هل يرد؟ فيه خلاف. وهذا ما ذكره العراقيون والصيدلاني وغيرهم.

---

(١) الرَّهْنُ في اللغة: الثبوت، ومطلق الحبس. والجمع: رِهَانٌ ورُهُونٌ ورُهُنٌ ورَهين. رَهَنْتُه المتاع بالدَّين رَهْناً: حَبَسْتُه به، فهو مَرْهون. والأصل مرهون بالدين فحذف للعلم.
وفي الشرع: حبس الشيء بحق يمكن أخذه منه كالدين.
انظر: «المصباح» ص٢٤٢، «القاموس المحيط» ص١٥٥١، «التعريفات» ص١١٣، «أنيس الفقهاء» ص٢٨٩.
أقول: قال النووي: الرهن جعلُ عينِ مالٍ وثيقةً بدينٍ يُستوفى منها عند تعذُّر استيفائه مِمَّن عليه. «تحرير ألفاظ التنبيه » ص١٩٣، (م ع).

(٢) الأَرْش: اسم للواجب على ما دون النفس. وقيل: الأرش دِيَةُ الجرحات. والجمع أُرُوش وإِرَاشٌ بوزن فِرَاسٍ. اسم موضوع.
انظر: «المصباح» ص١٢، «القاموس المحيط» ص٧٥٣، «أنيس الفقهاء» ص٢٩٥، «التعريفات» ص١٧، «طلبة الطلبة» ص١٦٦.

(٣) وأصح الوجهين عند النووي هو: له الردّ. انظر: «المجموع» (٥/ ٣٦٢).

والثاني: القطع بأن له الردّ، إذ ليس للمسكين شركة محققة في هذا المال. ألا ترى أن له أن يؤدي الزكاة من مال آخر بخلاف ما لو باعه فإنه زال الملك لا محالة، ولأنه بالبيع قد استدرك الظُّلامة التي لحقته بالشراء من حيث أنه روّج كما روج عليه، وبإخراج الزكاة لم يستدرك الظُّلامة.

قال الشيخ: وهذا الطريق هو الصحيح، وبه أجاب كثير من أئمتنا ولم يذكروا سواه، ورأيت للقاضي ابن كج رواية وجه غريب أنه ليس له الرد على غير قول الشركة أيضاً، لأن ما أداه عن الزكاة قد يخرج مستحقاً فيتبع الساعي عين النصاب. وإمام الحرمين[1] أشار إلى هذا الوجه لكن خصّه بقدر الزكاة وقال: فيها وراءه قَوْلا تفريق الصفقة، وإن أخرج الزكاة من عين المال[2].

فإن كان الواجب من جنس المال أو كان من غير جنسه، فباع منه بقدر الزكاة، فهل له رد الباقي؟ فيه قولان:

أحدهما ـ وهو المنصوص عليه في الزكاة ـ: أنه ليس له ذلك، وهذا إذا لم تُجَوز تفريق الصفقة. وعلى هذا، هل يرجع بالأَرْش؟ منهم من قال: لا يرجع إن كان المخرج باقياً في يد المساكين، فإنه ربما يعود إلى ملكه فيتمكن من أداء الجميع، وإن كان تالفاً رجع. ومنهم من قال يرجع مطلقاً وهو ظاهر نصه[3]، لأن نقصانه عنده كعيب حادث، ولو حدث عيب وامتنع الرد يرجع بالأرْش ولا ينتظر زوال العيب الحادث.

والقول الثاني: أنه يردُّ الباقي بحصته من الثمن، وهذا إذا جوزنا تفريق الصفقة، وسيأتي القولان في موضعهما إن شاء الله تعالى.

---

(١) «نهاية المطلب» (٣/ ٢١٦).

(٢) قال النووي عند ذكر هذا الوجه: شاذ منكر.
انظر: «الروضة» (٢/ ٤٥)، «المجموع» (٥/ ٣٦٢).

(٣) وهو الذي صححه النووي في «المجموع» (٥/ ٣٦٣).

وفيه قول ثالث: أنه يردّ الباقي وقيمة المخرج في الزكاة، ويسترد جميع الثمن ليحصل غرض الرد، ولا تتبعض الصفقة.

ولو اختلفا في قيمة المخرج على هذا القول، فقال البائع: ديناران، وقال المشتري: بل دينار، فالقول قول من؟ فيه قولان:

أحدهما: قول البائع، لأن الأصل استمرار ملكه في الثمن، فلا يُستَردُّ منه إلا ما يُقرّ به.

والثاني: قول المشتري، لأنه غارم لما أخرجه.

المسألة الثانية: حكم الإقالة[1] حكم الرد بالعيب في جميع ما ذكرنا[2]. ولو باع المال الزكوي في خلال الحول بشرط الخيار، وفُسخ البيع، فإن قلنا: الملك في زمان الخيار للبائع أو هو موقوف، بنى على حوله ولم يستأنف. وإن قلنا: إنه للمشتري، فالبائع يستأنف بعد الفسخ[3].

المسألة الثالثة: لو ارتد في خلال الحول، هل ينقطع الحول؟

يُبنى على الخلاف في ملك المرتد؛ إن قلنا: يزول بالردة ينقطع، فإن عاد إلى الإسلام استأنف[4]، وإن قلنا: لا يزول، فالحول مستمر وعليه الزكاة عند تمامه. وإن

---

(١) الإقَالَة في اللغة: رفع وإسقاط. وفي الشرع: ما يقتضي رفع العقد المالي بوجهٍ مخصوص. قال بعض العلماء رحمهم الله: «وأَقَلْتُه البيع إِقَالةً وهو فسخه».
انظر: «المصباح» ص٥٢١، «القاموس المحيط» ص١٣٥٩، «الصحاح» (٥/ ١٨٠٨)، «أنيس الفقهاء» ص٢١٢، «مجمع الأنهر» (٢/ ٧١)، «أسنى المطالب » (٢/ ٧٤).

(٢) أي يستأنف بالحول وبه قال المالكية. انظر: «الشرح الصغير» (١/ ٦٠٢).

(٣) وهو ظاهر المذهب عند الحنبلية مطلقاً أي سواء كان الخيار للبائع أو للمشتري. فعلى هذا إذا رُدّ المبيع على البائع استقبل به حولاً. انظر: «المغني والشرح الكبير» (٢/ ٤٦٢).

(٤) وبه قال الحنفية والحنبلية. انظر: «بدائع الصنائع» (٢/ ٥٣)، «كشاف القناع» (٢/ ١٧٨).

قلنا: إنه موقوف، فإن هلك على الردة، تبين الانقطاع من وقت الردة. وإن عاد إلى الإسلام، تبين استمرار الملك. ووجوب الزكاة على المرتد في الأحوال الماضية في الردة يُبنى على هذا الخلاف أيضاً، وسنذكره في الركن الثالث إن شاء الله تعالى.

المسألة الرابعة: لو مات في أثناء الحول وانتقل مال الزكاة إلى الوارث، هل ينبني على حول الموروث؟ فيه قولان:

القديم: نعم، لأنه خليفته في حقوق الملك، ألا ترى أنه يقوم مقامه في حق الخيار والرد بالعيب.

والجديد ـ وهو المذكور في الكتاب ـ: أنه لا ينبني، بل يبتدئ الحول من يوم ملكه كما لو ملك بالشراء وغيره[1]، وبهذا قال أبو حنيفة[2]. وذكر القاضي ابن كج: أن أبا إسحاق قطع به وامتنع من إثبات قول آخر، فحصل في المسألة طريقان.

وحيث قلنا: لا يبنى، فلو كان مال تجارة لا ينعقد الحول عليه حتى يتصرف الوارث بنية التجارة.

ولو كانت سائمة ولم يَعلم الوارثُ الحال حتى تم الحول، فهل تجب الزكاة أم يبتدئ الحول من يوم علم؟ فيه خلاف مبني على أن قصد السوم، هل يعتبر؟ وسيأتي ذلك.

المسألة الخامسة: لا فرق في انقطاع الحول بالمبادلة والبيع في خلاله بين أن يكون

---

(١) وهو المذهب عند الشافعية. قال النووي في «الروضة» (٢/ ٤٦): «المذهب أنه يبتدئ حولًا، سواء أثبتنا الخلاف أم لا». انظر كذلك: «المجموع» (٥/ ٣٦٣).

(٢) وبه قال المالكية والحنبلية أيضاً. انظر: «بدائع الصنائع» (٢/ ٥٣)، «الخرشي» (٢/ ١٦٣)، «كشاف القناع» (٢/ ١٧٨).

محتاجاً إليه وبين أن لا يكون، بل قصدَ الفرار من الزكاة، إلا أنه يكره الفرار[١]. وعن مالك وأحمد إذا قصد الفرار من الزكاة أخذت منه الزكاة[٢]، وهل ذلك لامتناع صحة البيع أم كيف الحال؟

قال في «الوسيط»[٣] عند مالك[٤]: لا يصح البيع، وأشار المسعودي إلى أنه إذا عاد إلى ملكه يبني ولا يستأنف، ونقل القاضي ابن كج: أنه إذا باع وقد قرب الحولُ فراراً من الزكاة أخذت منه الزكاة. وهذا يوهم الاكتفاء بما مضى من الحول، والله أعلم.

ونرجع الآن إلى ما يتعلق بلفظ الكتاب ونظمه.

أما قوله: (أن لا يزول الملك عن عين النصاب في الزكوات العينية)، فلا شك أن المراد منه عدم الزوال مدة هذا الحول لا على الإطلاق، واحترز بـ(الزكوات العينية)، عن زكاة التجارة، فإن التبادل فيها لا يقدح على ما قدمنا، ولمستدرِكٍ أن يقول: الكلام الآن في زكاة النَّعم، والشروط المذكورة تنصرف من حيث النظم والترتيب إليها، فلا حاجة إلى الاحتراز عن زكاة التجارة، وهو غير متناول بالكلام.

واعلم أن السابق إلى الفهم من حولان الحول، هو مضي المدة المعلومة في ملكه بصفة التوالي، لكن لا يمكن أن يكون مراد صاحب الكتاب من شرط الحول هذا، لأنه لو أراده لارْتفع الفرق بين الشرط الثالث والرابع، وعاد إلى شيء واحد، بل المراد

---

(١) والذي عليه فقهاء الحنفية فيمن يريد الفرار من الصدقة بالاستبدال هو أنه لا يجب عليه الزكاة في البدل إلا بحول جديد، أو يكون له ما يضمه في صورة الدراهم.
انظر: «البحر الرائق» (٢/ ٢٠٤).

(٢) انظر: «الشرح الصغير» (١/ ٦٠٠)، «المنتقى» (٢/ ١٤١)، «المغني والشرح الكبير» (٢/ ٤٦١)، «كشاف القناع» (٢/ ١٧٩).

(٣) «الوسيط» (٢/ ٤٣٥).

(٤) انظر: «المنتقى» (٢/ ١٤١).

من شرط الحول في إيراده: مجرد مضي المدة في ملكه من غير اعتبار صفة التوالي.

وقوله: (فإن زال بالإبدال بمثله)، لا فرق عندنا بين أن يُبدله بالمثل أو بغير المثل، وإنما خص الكلام بالإبدال بالمثل لأنه محل النظر والخلاف على ما تقدم. وأَعْلم لذلك قوله: (انقطع الحول) بالحاء والميم والألف.

وقوله: (ولو عاد بفسخ أو بردٍّ بِعيب)، الرد بالعيب هو: ضرب من الفسخ أيضاً، لكن كأنه أراد بالفسخ ما ثبت لا بسبب العيب، كالفسخ بشرط الخيار وخيار الرؤية إن أثبتناه. والمقابلة إذا جعلناها فسخاً وهو الصحيح.

وقوله: (وكذا إذا انقطع ملكه بالرِّدة)، أي إذا قلنا: إن الرِّدة تُزيل الملك، فإذا أسلم استأنف الحول على ما بينا.

وقد رسم قوله: (وكذلك إذا انقطع)، بالواو، لا للخلاف في أن الردة هل تُزيل الملك أم لا؟ فإن في نفس اللفظ إشعاراً به، لكن لأنه ذكر في «الوسيط»[1] أن القول القديم في أن الوارث يَبني على حول الموروث طرد في أن المرتد بعد الإسلام يبني. وإن حكمنا بانقطاع ملكه بالردّة.

وحكى الحناطي أيضاً وجهاً على هذا القول: أنه لا يستأنف.

وقوله: (من قصد ببيع ماله)، فيه إضمار، أي قصد فراراً من الزكاة.

واعلم أن قوله: (صح بيعه)، بالميم لما ذكرنا عن مالك في بعض الروايات.

وقوله: (وأثم)، حكم بالتحريم، وقد حكاه إمام الحرمين[2] عن بعض المصنفين. وتردد فيه من جهة أنه تصرف مُسوَّغ، ولو أثَّمناه لكان ذلك بمجرد القصد، والموجود في لفظ الشافعي رضي الله عنه وجمهور الأصحاب إنما هو الكراهية، والله أعلم.

---

(١) «الوسيط» (٢/ ٤٣٥).

(٢) «نهاية المطلب» (٣/ ٢١١).

قال رحمه الله:

(الشرط الخامس: السَّوْم[1]: فلا زكاةَ فيما عُلِفَ في مُعظمِ السَّنة، وفيما دونَه أربعةُ أوجُه؛ أفقهُها: أنّ المُسْقِط: قَدْرٌ يُعدُّ مَؤونةً بالإضافةِ إلى رفقِ السائمة، وقيل: لا يُسقِطُ إلا العَلْفُ في مُعظمِ السَّنة، وقيل: القدرُ الذي كانت الشاةُ تموتُ لولاه يُسقِطُ، حتى لو أسامَها نهاراً وعَلَفَها ليلاً لم يُسقِط، وقيل: كلُّ ما يُتَموَّلُ من العَلَفِ يُسقِط).

لا تجب الزكاة في النعم إلا بشرط السوم خلافاً لمالك[2]. واحتج الشافعي رضي الله عنه بمفهوم ما روي أنه ﷺ قال: «في سائمة الغنم زكاة»[3]، وعن أنس أن أبا بكر رضي الله عنهما كتب له فريضة الصدقة التي أمر الله تعالى رسوله بها: «وفي

---

(١) السَّوم: وهو في اللغة: سَامَت الماشية سَوْماً من باب قَالَ: رَعَت بنفسها. فهي سَائِمَةٌ والجمع سَوَائِم وأسامها صاحبها إسامة. وقال الأصمعي: «هي كل إبل ترسل وترعى ولا تعلف في الأهل». والمراد بالسائمة: هي التي تسام للدر والنسل وللزيادة في السن والسمن. وليست معلوفة.
انظر: «الصحاح» (٥/ ١٩٥٥)، «المصباح» ص٢٩٧، «القاموس المحيط» ص١٤٥٢، «المجموع» (٥/ ٣٥٧)، «مجمع الأنهر» (١/ ١٩٧)، «كشاف القناع» (٢/ ١٨٣).

(٢) والذي عليه فقهاء المالكية أنه تجب الزكاة في النّعم ولو كانت معلوفة في جميع السنة، كما لو كانت سائمة. انظر: «الشرح الصغير» (١/ ٥٩٢)، «الخرشي» (٢/ ١٤٨).

(٣) أخرجه البخاري في حديث أنس في «باب زكاة الغنم» (٢/ ١٢٣) بلفظ: «وفي صدقة الغنم في سائمتها إذا كانت أربعين إلى عشرين ومئة شاةٍ» وهو طرفٌ من حديث أنس الذي سبق تخريجه في أوائل كتاب الزكاة (٣/ ٦٧٠).
قال ابن حجر في «التلخيص» عند تخريج الحديث (٥/ ٤٩٤): «وما اقتضاه كلام الرافعي من مغايرة حديث أنس له مردود». قال ابن الصلاح: «أحسب أن قول الفقهاء الأصوليين: في سائمة الغنم الزكاة، اختصار منهم».

صدقة الغنم في سائمتها إذا كانت أربعين إلى عشرين ومئة شاة»[١].

إذا عرف ذلك، فالسائمة في جميع الحول تجب فيها الزكاة، والمعلوفة في جميع الحول أو أكثره لا زكاة فيها.

وإن أسيمت في بعض الحول وعُلِفت في بعضه وهو دون المعظم، فقد حكى في الكتاب فيه أربعة أوجه[٢]:

أفقهها عنده: أنه إن علفت قدراً يعدّ مؤونةً بالإضافة إلى رفق السائمة، فلا زكاة، وإن استحقر بالإضافة إليه، وجبت الزكاة كما لو أسيمت في جميع الحول. وفسر رفق السائمة: بدرها ونسلها وأصوافها وأوبارها. ويجوز أن يقال: المراد منه رفق إسامتها، فإن في الرعي تخفيفاً عظيماً، فإن كان قدر العلف حقيراً بالإضافة إليه فلا عبرة به. وإلى هذا الوجه يميل كلام القاضي ابن كج، وفيما علق عن الشيخ أبي محمد أن أبا إسحاق رجع إليه بعد ما كان يعتبر الأغلب.

والثاني: أن ذلك لا أثر له، وإنما ينقطع الحول وتسقط الزكاة بالعلف في أكثر السنة، وبه قال أبو حنيفة وأحمد رحمهما الله[٣]، لأنه إذا كانت الإسامة أكثر تخف المؤونة. ويُحكى هذا عن ابن أبي هريرة تخريجاً من أحد القولين في السقي بماء السماء والنضح أنه يعتبر الأغلب منهما. وعلى هذا الوجه، لو استويا قال في «النهاية»[٤]: فيه تردد، والأظهر السقوط.

---

(١) وهو الحديث السابق وتقدم تخريجه (٣/ ٦٧٠).

(٢) وذكر النووي في «المجموع» (٥/ ٣٥٨) وجهاً خامساً وحكاه البندنيجي وصاحب «الشامل» وهو أنه يثبت حكم العلف بأن ينوي علفها ويعلفها ولو مرة واحدة.

(٣) انظر: «حاشية ابن عابدين» (٢/ ٢٧٥)، «البحر الرائق» (٢/ ٢١٢)، «كشاف القناع» (٢/ ١٨٣).

(٤) «نهاية المطلب» (٣/ ٢٠٤).

والوجه الثالث: أنه إن عَلَفَ قدراً كانت الماشية تعيش لولاه لم يؤثر[١]. وإن علف قدراً كانت تموت لو لم ترع، وفي تلك المدة انقطع الحول وسقطت الزكاة لظهور المؤونة، وهذا هو الذي ذكره الصيدلاني وصاحب «المهذب»[٢] وكثير من الأئمة.

وقد قيل: إن الماشية تَصْبر عن العلف اليوم واليومين، ولا تصبر الثلاثة فصاعداً.

قال في «النهاية»[٣]: «ولا يبعد أن يلحق الضرر البَين بالهلاك على هذه الطريقة».

والوجه الرابع: أن ما يُتَمَوَّلُ[٤] من العلف وإن قل، يبطل حكم السوم، فلو أسيمت بعد ذلك استؤنف الحول، لأن رفق السوم لم يتكامل.

فإن قلت: هذه الوجوه مخصوصة بما إذا لم يقصد بالعلف قطع السوم، وإن قصده ينقطع الحول لا محالة. أو هي مخصوصة بما إذا قصده، وإن لم يقصد لم يؤثر لا محالة. أو هي شاملة للحالتين.

فاعلم أن في كلام الناقلين لبساً في ذلك، ولعل الأقرب تخصيص الخلاف[٥] بما إذا لم يقصد شيئاً.

أما إذا علف على قصد قطع السوم فينقطع الحول لا محالة، كذا أورد صاحب «العدة» وغيره، ولا أثر لمجرد نية العلف. ولو علفها قدراً يسيراً لا يُتمول فلا أثر

---

(١) أي لم يؤثر ووجبت الزكاة. وهو أصح الوجوه عند النووي في «المجموع» (٥/ ٣٥٧).

(٢) «المهذب» (١/ ٢٦٤).

(٣) «نهاية المطلب» (٣/ ٢٠٥).

(٤) ما يُتَمَوَّل: أي ما يُعَدُّ مالًا في العرف. انظر: «المصباح» ص٥٨٦.

(٥) أي هذه الأوجه.

له أيضاً. وإليه أشار بقوله في الكتاب في الوجه الرابع: (وقيل: كل ما يُتَمَوَّلُ من العلف يسقط)، ويجوز أن يعلم من لفظ الكتاب ما سوى الوجه الثاني بالألف والحاء لما ذكرنا أن مذهبهما الثاني.

ولا يخفى أن المراد من قوله: (ولا زكاة فيما علف في معظم السنة)، ما إذا تمحَّض العلف، إذ لو كانت تُسام نهاراً وتُعْلَف ليلاً في جميع السنة، كان موضع الخلاف على ما سبق.

فرع:

لو كانت ماشيته سائمة لكنها تعمل كالنواضح ونحوها، فهل تجب الزكاة فيها؟ فيه وجهان حكاهما أبو القاسم الكرخي وآخرون.

أصحهما: لا ـ وبه قال أبو حنيفة رحمه الله[١] ـ وهو ما أورده معظم العراقيين، لأنها لا تُقتنى للنماء وإنما تُقتنى للاستعمال، فلا تجب الزكاة فيها كثياب البدن ومتاع الدار، وروي أنه ﷺ قال: «ليس في البقر العوامل صدقة»[٢].

والثاني: نعم، لحصول الرفق بالإسامة وزيادة فائدة الاستعمال. وفي لفظ

---

(١) وبه قال الحنابلة أيضاً. انظر: «حاشية ابن عابدين» (٢/ ٢٧٦)، «كشاف القناع» (٢/ ١٨٣).

(٢) أخرجه الدارقطني في باب ليس في العوامل صدقة (٢/ ١٠٣) من حديث ابن عباس.

وقال ابن حجر في «التلخيص» (٥/ ٤٩٦): «وفيه سوار بن مصعب وهو متروك، عن ليث بن أبي سليم وهو ضعيف». انظر كذلك: «التعليق على الدارقطني» (٢/ ١٠٣). وقال البيهقي عند ذكر الأحاديث في باب ما يسقط الصدقة عن الماشية (٤/ ١١٦): وأشهر من ذلك ما روي مرفوعاً وموقوفاً من حديث أبي إسحاق عن الحارث وعاصم عن علي رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «ليس في البقر العوامل شيء».

أقول: أخرجه أبو داود في باب زكاة السائمة (٢/ ٩٩). وصححه ابن القطان كما في «التلخيص» (٥/ ٤٩٦). (م ع).

«المختصر» ما يمكن الاحتجاج به لهذا الوجه[1]، وهو الذي ذكره الشيخ أبو محمد في «مختصر المختصر» وغيره.

قال:

(ولو اعتلَفَت الشاةُ بنفسها، أو علَفَها المالكُ لامتناعِ السَّوْمِ بالثلج على أن يرُدَّها إلى الإسامة؛ أو علَفَها الغاصِب: ففي سُقوطِ الزكاةِ وجهان، يُعبَّرُ عنهما بأنّ القصدَ هل يُعتبَر؟ وكذا الخِلافُ في قصدِ السَّوْم، فإن أوجَبْنا الزكاةَ في مَعلوفةٍ أسامَها الغاصبُ ففي رُجوعِه بالزكاةِ على الغاصب الوجهان).

الأصل في هذه المسائل: أنه اختلف الوجه في أن القصد في العلف والسوم هل يعتبر؟

فمن الأصحاب من قال: لا يعتبر[2]. أما في العلف، فلأنه يفوت شرط السوم سواء كان عن قصد أو لم يكن. وأما في السوم، فلأنه يحصل به الرفق وتَخِفُّ المؤونة وإن لم يكن عن قصد.

ومنهم من قال: يعتبر[3]. وأما في العلف، فلأنه إذا لم يقصده يُدام حكم السوم

---

(١) قال المزني في «المختصر»: «وقد كانت النواضح ـ وهو البعير يستسقى عليه ـ على عهد رسول الله ﷺ ثم خلفائه، فلم أعلم أحداً روى أن رسول الله ﷺ أخذ منها صدقة، ولا أحداً من خلفائه». انظر: «المختصر» (٩/ ٥٣)، «الأم» (٢/ ٣٢).

(٢) وبه قال الحنابلة. انظر: «كشاف القناع» (٢/ ١٨٤).

(٣) وبه قال الحنفية. لأنهم قالوا بضرورة قصد الإسامة للزيادة والنماء، لأن السائمة قد تصلح لغير الدر والنسل كالحمل والركوب.
انظر: «حاشية ابن عابدين» (٢/ ٢٦٧ - ٢٧٦)، «البحر الرائق» (٢/ ٢١٣).

رعاية لجانب المحتاجين. وأما في السوم، فلأنه إذا لم يلتزم وجوب الزكاة في هذا المال، وجب أن لا يلزم. ويتفرع على هذا الأصل صور:

منها: لو اعتلفت سائمة بنفسها القدر المؤثر من العلف، هل ينقطع الحول؟ فيه وجهان. والموافق لاختيار الأكثرين في نظائرها، أنه ينقطع لفوات شرط السوم، فصار كفوات سائر شروط الزكاة، لا فرق بين أن يكون عن قصدٍ أو اتفاقٍ[١].

ولو رَتَعَت الماشية بنفسها، ففي وجوب الزكاة وجهان أيضاً[٢]. وفي كلام أصحابنا العراقيين طريقة أخرى قاطعة بعدم الوجوب هاهنا.

ومنها: لو عَلَفَ المالك ماشيته لامتناع السّوم بالثلج، وهو على عزم ردّها إلى الإسامة عند الإمكان، ففيه الوجهان:

أظهرهما: انقطاع الحول لفوات الشرط[٣].

والثاني: لا، كما لو لبس ثوب تجارة لا بِنِّيَة القنية لا تسقط الزكاة. واعلم أن العَلَف في هذه الصور جرى بقصد المالك واختياره، لكن لما كانت الضرورة داعية إليه وكان ملجأ إليه، أُلحقت الصورة بما إذا جرى العلف من غير قصده وطرد الخلاف فيها.

ومنها: لو غصب سائمة وعلَفها، فيُخْرج أو لا؟ على أنه لو لم يعْلفها هل كانت

---

(١) وهو الذي صححه النووي من الوجهين. وبه قال الحنابلة.
انظر: «المجموع» (٥/ ٣٥٨)، «كشاف القناع» (٢/ ١٨٣).

(٢) وأصح الوجهين عند النووي في المجموع (٥/ ٣٥٨): «لا زكاة».

(٣) وبه قال النووي وفقهاء الحنابلة.
انظر: «المجموع» (٥/ ٣٥٩)، «الروضة» (٢/ ٤٨)، «كشاف القناع» (٢/ ١٨٣).

تجب الزكاة فيها أم لا تجب لكونها مغصوبة؟ وفيه خلاف يأتي في الفصل التالي لهذا الفصل.

فإن قلنا: لا زكاة في المغصوب، فلا شيء فيها.

وإن قلنا: تجب الزكاة في المغصوب، فهنا وجهان:

أحدهما: تجب، لأن فعل الغاصب عديم الأثر في تغيير حكم الزكاة، ألا ترى أنه لو غصب ذهباً وصاغه حلياً لا تسقط الزكاة.

والثاني: لا تجب لفوات شرط السوم، كما لو ذبح الغاصب بعض الماشية ونقص النصاب. وهذا أصح عند الأكثرين[١].

وفصَّل الشيخ أبو محمد فقال: إن علفها بعلف من عنده، فالأظهر أن حكم السوم لا ينقطع، لأنه لا يلحق مؤونة بالمالك.

ولو كان الأمر بالعكس، فغصب معلوفة وأسامها، إن قلنا: لا زكاة في المغصوب، فذاك. وإن قلنا: تجب، فوجهان:

أحدهما: تجب لحصول الرفق وخفة المؤونة، وصار كما لو غصب حنطة وبذرها، يجب العشر فيما ينبت منها.

وأظهرهما: لا تجب[٢]، لأن المالك لم يقصد الإسامة، وشبهوا ذلك بما إذا رتعت

---

(١) وهو الذي صححه النووي، وبه قال الحنابلة.
انظر: «المجموع» (٥/ ٣٥٩)، «كشاف القناع» (٢/ ١٨٣).

(٢) أي لا تجب الزكاة عند الشافعية قولًا واحداً. وهو الذي صححه النووي أيضاً.
انظر: «المجموع» (٥/ ٣٥٩)، «الروضة» (٢/ ٤٩).

الماشية بنفسها. لكن الخلاف يجري فيه على أحد الطريقين كما سبق.

وإذا أوجبنا الزكاة، فقد حكى في «التهذيب»[١] وجهين في أنها تجب على الغاصب؛ لأنها مؤونة لزمت بفعله، أو على المالك؛ لأن نَفْعَ خفّةِ المؤونةِ عائد إليه.

ثم حكى على هذا وجهين آخرين في أنه إذا أخرج المالك الزكاة، هل يرجع بها على الغاصب؟

وقوله في الكتاب: (فإن أوجبنا الزكاة في معلوفة أسامها الغاصب، ففي رجوعه بالزكاة على الغاصب وجهان)، أراد به إن أوجبناها على المالك.

وجه عدم الرجوع: أن سبب الزكاة ملك المال.

ووجه الرجوع ـ وهو الأظهر ـ: أنه لولا فِعْل الغاصب لما وجبت الزكاة.

وقطع صاحب «التتمة» بالرجوع ورد الخلاف إلى أنه هل يؤمر الغاصب بالإخراج أم يخرج المالك ثم يغْرم له الغاصب؟

وذكر في «النهاية»[٢] وجهين في أنا إذا أثبتنا الرجوع للمالك، هل يرجع قبل إخراج الزكاة أم يخرج ثم يرجع؟

واعلم: أن الجاري على قياس المذهب لمن أوجب الزكاة هاهنا أن يوجبها على المالك ثم يغرم له الغاصب، أما إيجاب الزكاة على غير المالك فبعيد، وإن كنا نوجب عليه ابتداءً فيجب أن نوجب أيضاً وإن قلنا: لا تجب الزكاة في المغصوب.

---

(١) «التهذيب» (٣/ ٦٦).

(٢) «نهاية المطلب» (٣/ ٢٠٨).

قال رحمه الله:

(الشرط السادس: كمالُ المِلك: وأسبابُ الضعفِ ثلاثة:

الأوَّل: امتناعُ التصرُّف: فإذا تمَّ الحَوْلُ على مَبيعٍ قبلَ القبض، أو مَرهون، أو مغصوب، أو ضالّ، أو مَجحودٍ ولا بيِّنةَ عليه، أو دينٍ على مُعسِر، ففي جميعِ ذلك خِلافٌ لحُصولِ المِلكِ وامتناعِ التصرُّف. وفي المغصوبِ قولٌ ثالث: أنه إن عادَ بجميعِ فَوائدِه زكّاه لأحوالِه الماضية، وإن لم تعُدِ الفوائدُ فلا. والتعجيلُ قبلَ عَوْدِ المالِ غيرُ واجبٍ قطعاً. والدَّينُ المؤجل؛ قيل: إنه يُلحَقُ بالمغصوب، وقيل: بالغائبِ الذي يسهُلُ إحضارُه. فإن أوجَبْنا لم يجبِ التعجيلُ في أصحِّ الوجهَين، لأن الخمسةَ نقداً تساوي ستّةً نَسيئة، فيؤدّي إلى الإجحافِ به).

إنما جعل أسباب الضعف ثلاثة، لأن الملك إما أن لا يكون مستقراً وهو السبب الثالث أو يكون مستقراً، فإما أن يتسلط الغير على إزالته وهو السبب الثاني أوْ لا يتسلط، فإما أن تمتنع فيه التصرفات بكمالها وهو السبب الأول أو لا تمتنع فلا ضعف. ومما يجب معرفته، أن اعتبار هذا الشرط مختلف فيه. فإن في مسائله كلها اختلاف قولٍ أو وجهٍ على ما سيأتي. إذا تقرر ذلك ففي الفصل مسائل:

إحداها: ما لو ضلَّ ماله أو غُصب أو سُرق وتعذَّر انتزاعه، أو أوْدَعه عند إنسان فجحده، أو وقع في بحر، فهل تجب فيه الزكاة؟ قال في باب صدقة الغنم: ولو ضلَّت غنمه أو غصبها أحوالاً ثم وجدها، زكّاها لأحوالها. وقال في باب الدين مع الصدقة: ولو جَحد ماله أو غصبه أو غرق فأقام زماناً ثم قدر عليه، فلا يجوز فيه إلا واحد من قولين، أن لا يكون عليه زكاة حتى يحول الحول عليه من يوم قبضه، لأنه

مغلوب عليه، أو يكون عليه الزكاة لأن ملكه لم يزل عنه. واختلف الأصحاب فيه على ثلاث طرق:

أصحها: أن المسألة على قولين:

أحدها ـ وبه قال أبو حنيفة رحمه الله تعالى[١]: أنه لا زكاة في هذه الأموال لتعطل نمائها وفائدتها عليه، بسبب خروجها من يده وامتناع التصرف فيها، فأشبهت مال المكاتب لا تجب الزكاة فيه على السيد.

وأصحهما: الوجوب لملك النصاب وحولان الحول[٢]. وعبر أصحابنا العراقيون وغيرهم عن هذا القول بالجديد، وعن الأول بالقديم. وعن أحمد روايتان كالقولين، أصحهما الوجوب[٣]. وقال مالك[٤]: تجب فيها زكاة الحول الأول دون سائر الأحوال.

والطريق الثاني: أنه تجب الزكاة فيها قولاً واحداً. ومن قال بهذا يحمل ما ذكره من الترديد على الرد على مالك، فقال: أراد الشافعي رضي الله عنه أنه لا يتوجه إلا وجوب زكاة جميع الأحوال كما قلت لاستمرار الملك، أو نفيها على الإطلاق كما قال أبو حنيفة. أما الفصل بين السَّنة الأولى وغيرها فلا سبيل إليه.

والثالث: حكى القاضي ابن كج عن ابن خَيْران أن المسألة على حالين، فحيث قال: «يزكيها لأحوالها»، أراد إذا عادت إليه بنمائها، وحيث قال: «لا تجب»، أراد إذا عادت إليه من غير نمائها.

فإن قلنا بالطريقة الأولى، فهل القولان مطلقان أم لا؟ فيه طريقان:

---

(١) انظر: «حاشية ابن عابدين» (٢/ ٢٦٠ - ٢٦٦).

(٢) وهو القول الجديد والصحيح. انظر: «الروضة» (٢/ ٤٩)، «المجموع» (٥/ ٣٤١).

(٣) أي وجوب الزكاة في هذه الصور. انظر: «كشاف القناع» (٢/ ١٧٣).

(٤) انظر: «الخرشي» (٢/ ١٨٠).

أحدهما ـ وبه قال ابن سريج وأبو إسحاق ـ: لا، بل موضع القولين ما إذا عادت إليه من غير نمائها، فإن عادت إليه بنمائها وجبت الزكاة قطعاً، لأن المؤثر على قول إنما هو فوات النماء عليه.

وذكر إمام الحرمين[1] شيئين على هذه الطريقة ينبغي أن يحاط بهما:

أحدهما: أنه إن عاد المال إليه مع بعض الفوائد دون بعض، كان كما لو لم يعد شيء من الفوائد إليه.

والثاني: أن المعنى بفوات الفوائد، أن يهلكها الغاصب أو تضيع لزوال نظر المالك ويتعذر تغريم الغاصب، فأما إذا فات شيء في يد الغاصب كان يفوت في يد المالك أيضاً، فلا مبالاة به. ولو غرم الغاصب كان كما لو عادت الفوائد بأعيانها.

ويتخرج على هذه الطريقة قول من قال: إن كان المال المغصوب الدراهم والدنانير، ففي وجوب الزكاة قولان، وإن كان من المواشي فتجب الزكاة بلا خلاف، لأن الدراهم لا تعود بربحها، فإن ما حصل من الربح يكون للغاصب، والمواشي تعود بفوائدها إما بعينها أو بقيمتها، حتى لو غصبها أهل الحرب وأتلفوا الدرّ والنسل، جرى فيها القولان، هذا أحد الطريقين.

وأصحهما ـ وبه قال أبو علي بن أبي هريرة والطبري ـ: طرد القولين في الحالتين، لأن المؤثر على أحد القولين فوات اليد والتصرف دون فوات النماء، ألا ترى أن الذكور التي لا تنمو تجب فيها الزكاة.

وجميع ما ذكرناه فيما إذا عاد المال إليه، ولا شك في أنه لا يجب إخراج الزكاة قبل عود المال إلى يده. ولو تلف بعد مضي أحوال في الحيلولة، سقطت الزكاة على قول

---

(١) «نهاية المطلب» (٣/ ١٤٢).

الوجوب، لأنه لم يتمكن من المال، وتلف المال بعد الوجوب وقبل التمكن يُسقط الزكاة.

ثم اعرف في المسألة أمرين آخرين:

أحدهما: أن موضع الخلاف في الماشية المغصوبة ما إذا كانت سائمة في يد المالك والغاصب جميعاً، فإن كانت معلوفة في يد أحدهما عاد النظر في أن علف الغاصب وإسامته هل يؤثران؟

والثاني: أن زكاة الأحوال الماضية، إنما تجب على أحد القولين إذا لم تنقص الماشية عن النصاب بإخراج زكاة بعض الأحوال. أما إذا كانت نصاباً بلا مزيد ومضى عليه أحوال، فالحكم على هذا القول كما لو كانت في يده ومضى أحوال ولم يخرج الزكاة، وسنذكره إن شاء الله تعالى جده.

ولو كانت له أربعون من الغنم، فضلّت منها واحدة ثم وجدها، إن قلنا: لا زكاة في الضالّة، استأنف الحول، سواء وجدها قبل تمام الحول أو بعده. وإن قلنا: تجب الزكاة فيها، فإن وجدها قبل تمام الحول بنى، وإن وجدها بعده أخرج الزكاة عن الأربعين.

ولو دفن ماله في موضع ونسيه ثم تذكّره، فهذا ضرب من الضلال، وفيه ما ذكرنا من الخلاف. ولا فرق بين أن يكون الدفن في داره أو في غيرها.

وقطع بعض المثبتين للقولين في سائر صور الضلال بالوجوب هاهنا، لأنه غير معذور بالنسيان.

وعند أبي حنيفة رحمه الله: إن دفنه في حرزه، ففيه الزكاة وإلا فلا[1].

---

(١) المراد من حرزه هنا: داره أو دار غيره. انظر: «حاشية ابن عابدين» (٢/ ٢٦٦).

ولو أُسِر المالك وحيل بينه وبين ماله، ففيه طريقان: منهم من طرد الخلاف، ومنهم من قطع بالوجوب، وهو الأصح؛ لأن تصرفه نافذ فيه بالبيع وغيره بخلاف ما لو غُصب ماله أو ضل[1].

واعلم أن الأئمة ذكروا أن مذهب مالك في الفصل بين الحول الأول وما بعده على ما سبق، مبني على أصل له، وهو أن الإمكان من شرائط وجوب الزكاة، ولا يبتدئ الحول الثاني إلا من يوم الإمكان، ويوم الإمكان هاهنا هو يوم الوجدان، فمنه يفتتح الحول الثاني، ولا يُخرج لما مضى إلا زكاة حول.

وهذا الذي ذكروا يقتضي أن يكون للشافعي رضي الله عنه قول مثل مذهبه، لأن له قولاً كمذهبه في أن الإمكان من شرائط الوجوب، والله أعلم.

المسألة الثانية: لو اشترى من الأموال الزكوية نصاباً ولم يقبضه حتى مضى حول في يد البائع، هل تجب الزكاة على المشتري؟ فيه طرق:

أحدها: حكي في «النهاية»[2] عن بعض المصنفين عن القفال: أنها لا تجب قولًا واحداً بخلاف المغصوب، لأن ملك المشتري ضعيف فيه، ألا ترى أنه لا ينفذ تصرفه وإن رضي البائع، ولو تلِف تلف على ملك البائع.

وثانيها: أنه على القولين في المغصوب. وأصحها ـ وبه قطع الجمهور ـ: وجوب الزكاة فيه قولاً واحداً بخلاف المغصوب[3]، فإنه يتعذر الوصول إليه وانتزاعه، وهاهنا يمكنه تسليم الثمن وتسلم المبيع.

---

(١) وهو الذي صححه النووي في «المجموع» (٤/ ٣٤٢).

(٢) «نهاية المطلب» (٣/ ١٤٣).

(٣) وهو المذهب عند الشافعية. انظر: «الروضة» (٢/ ٥١)، «المجموع» (٥/ ٣٤٣).

الثالثة: لو رهن ماشيته أو غيرها من أموال الزكاة، فقد حكى الإمام والمصنف في «الوسيط»[1] في وجوب الزكاة فيها عند تمام الحول وَجْهين لامتناع التصرف، وعلى ذلك جرى هاهنا، فأثبت الخلاف في المرهون كما في المغصوب والمجحود ونحوهما.

وقطع الجمهور بوجوب الزكاة فيه[2]، وقالوا: لا اعتبار بامتناع التصرف فيه كما في الصبي والمجنون، ولهم أن يفرقوا بين الحيلولة وامتناع التصرف الواقعيْن في المرهون وبين الحيلولة وامتناع التصرف الواقعين في المغصوب، بأن ما حصل في المرهون حصل برهنه وإقباضه وهو بها فعل منتفع بملكه ضرباً من الانتفاع بخلاف المغصوب والمجحود.

نعم يجيء في وجوب الزكاة في المرهون الخلاف بجهة أخرى، وهي: أن الرهن لا بد وأن يكون بِدَيْنٍ، فيأتي فيه الخلاف الذي سنذكره في أن الدين هل يمنع وجوب الزكاة أم لا؟ والذي قاله الجمهور جوابٌ على القول المشهور، وهو أنه لا يمنع. ثم إذا حكمنا بوجوب الزكاة فيبقى الكلام في أنها تؤخذ من عين المرهون أو غيره. وقد ذكر في الكتاب قبيل النوع الثاني من الزكاة فنشرحه إذا انتهينا إليه.

الرابعة: الدين الثابت على الغير، إما أن لا يكون لازماً كمال الكتابة فلا زكاة فيه، لأن الملك غير تام فيه، وللعبد إسقاطه متى شاء. وإن كان لازماً فينظر؛ إن كان ماشية فلا زكاة فيها أيضاً، وذكروا له معنيين:

---

(١) «الوسيط» (٢/ ٤٣٧).

(٢) وهو المذهب عند الشافعية، وبه قال الحنبلية. وقال الحنفية بعدم وجوب الزكاة فيه لا على المرتهن ولا على الراهن.

انظر: «حاشية ابن عابدين» (٢/ ٢٦٣)، «البحر الرائق» (٢/ ٢٠٣)، «المجموع» (٥/ ٣٤٣)، «المغني والشرح الكبير» (٢/ ٥٤٤).

أحدهما: أن السوم شرط لزكاة المواشي، وما في الذمة لا يتصف بالسوم، ولك أن تقول: لم لا يجوز أن تكون الماشية الثابتة في الذمة موصوفة بوصف كونها سائمة، ألا ترى أنا نقول: إذا أسلم في اللحم يتعرض لكونه لحم راعية أو معلوفة، فإذا جاز أن يثبت في الذمة لحم راعية، جاز أن يثبت في الذمة راعية.

وأصحهما: أن الزكاة إنما تجب في المال النامي، والماشية في الذمة لا تنمو بخلاف الدراهم إذا ثبتت في الذمة، فإن سبب الزكاة فيها رواجها وكونها معدة للتصرف، ولا فرق فيه بين أن يكون نقداً أو على مَلِيء.

وإن كان الدين عروض تجارة أو دراهم أو دنانير، ففيه قولان:

قال في القديم ـ فيما رواه الزعفراني[1] ـ: لا زكاة في الدين بحال، لأنه لا ملك فيه حقيقة، فأشبه دين المكاتب.

والجديد الصحيح: أنها تجب في الدين في الجملة.

وتفصيله: أنه إن كان يتعذر الاستيفاء لكون من عليه معسراً، أو لكونه جاحداً ولا بينة عليه، أو لمطله، فهو كالمغصوب، ففي وجوب الزكاة فيه القولان، ولا يجب الإخراج قبل حصوله قطعاً، وفَـرَّقَ في «العدة» بين الجحود والإعسار، فجعل وجوب الزكاة في الصورتين على القولين، وبين المَطْل، فقطع بوجوب الزكاة فيه.

---

(١) وهو محمد بن مرزوق بن عبد الرزاق بن محمد، أبو الحسن الزَّعْفَرَاني البغدادي الجلاب. الفقيه والمحدث، صاحب التصانيف. توفي سنة (٥١٧هـ). انظر: «كشف الظنون» (٦/ ٨٤)، «طبقات ابن الصلاح» (٢/ ٨٧٥)، «معجم المؤلفين» (١٢/ ١٣).
أقول: ليس هو المقصود يقيناً، وإنما هو الحسن بن محمد بن الصباح الزعفراني البغدادي، أبو علي، صاحب الشافعي، وأحد رواة كتبه القديمة، وهو أثبت رواة القديم. توفي سنة (٢٦٠ هـ). انظر: «تهذيب الأسماء واللغات» (١/ ١٦٠)، «طبقات ابن السبكي» (٢/ ١١٤). (م ع)

وكذا فيما إذا كان دينه على مَليء غائب، وإن لم يتعذر استيفاؤه، فإن كان على مليء مقر باذل فينظر؛ إن كان حالاً وجبت الزكاة فيه، ويلزم إخراجها في الحال خلافاً لأبي حنيفة وأحمد رحمهما الله حيث قالا: لا يؤمر بإخراجها إلّا بعد القبض[١].

لنا: أنه مال مقدور عليه، فأشبه ما لو كان مُودعاً عند إنسان، وإن كان مؤجلاً ففيه ثلاثة أوجه:

أحدها: أنه تجب فيه الزكاة قولاً واحداً كالمال الغائب الذي يسهل إحضاره.

والثاني: أنه لا زكاة فيه قولاً واحداً، ويحكى هذا عن ابن أبي هريرة، لأن من له دين مؤجل لا يملك شيئاً قبل حلول الأجل.

والثالث ـ وبه قال أبو إسحاق ـ: أنه على القولين في المغصوب والمجحود، لأنه لا يتوصل إلى التصرف فيه قبل الحلول، وهذا أظهر عند الأئمة[٢].

وإذا قلنا: تجب فيه الزكاة، فهل يلزم إخراجها في الحال؟ فيه وجهان:

أحدهما: نعم كالغائب الذي يسهل إحضاره.

---

(١) وفيه تفصيل عند أبي حنيفة رحمه الله. وهو قسم الدين على ثلاثة أقسام:
دين قوي: وهو بدل القرض ومال التجارة.
ودين متوسط: وهو بدل ما ليس للتجارة كثمن ثياب البذلة ودار السكنى.
ودين ضعيف: وهو بدل ما ليس بمال كالمهر والوصية وبدل الخلع والصلح عن دم العمد والدية وما أشبه ذلك.
ففي القوي تجب الزكاة إذا حال الحول. وفي المتوسط لا تجب ما لم يقبض نصاباً، ويعتبر لما مضى من الحول في صحيح الرواية. وفي الضعيف لا تجب ما لم يقبض نصاباً ويحول الحول بعد القبض عليه كثمن عَبْدِ الخدمة.
انظر: «البحر الرائق» (٢/ ٢٠٧)، «حاشية ابن عابدين» (٢/ ٣٠٥)، «المغني والشرح الكبير» (٢/ ٦٣٨).
(٢) وهو المذهب الصحيح عند فقهاء الشافعية. انظر: «الروضة» (٢/ ٥٢).

وأصحهما: لا، حتى يقبضه، لأنه لو أخرج خمسة نقداً مثلاً وماله مؤجل، كان بمثابة إخراج ستة، وهو إجحاف به. فإن الخمسة نقداً تساوي ستة نسيئة، ولا سبيل إلى القناعة بها دون الخمسة.

الخامسة: المال الغائب؛ إذا لم يكن مقدوراً عليه لانقطاع الطريق أو انقطاع خبره، فهو كالمغصوب والمجحود[١].

وذكر في «التهذيب»[٢] وجهاً آخر: أنه تجب الزكاة فيه لا محالة، نعم لا يخرج في الحال حتى يصل إليه.

وإن كان مقدوراً عليه معلوم السلامة وجب إخراج زكاته في الحال، وينبغي أن يخرج في بلد المال، فإن أخرج في غير ذلك البلد، ففيه خلاف نقل الصدقة.

وهذا إذا كان المال مستقراً في بلد، فإن كان سائراً فقد قال في «العدة»: لا يخرج زكاته حتى يصل إليه، فإذا وصل زكاه لما مضى بلا خلاف.

ثم أعود بعد هذا إلى ما يتعلق بألفاظ الكتاب:

قوله: (أو مجحود لا بيّنة عليه)، يتناول العين يجحدها من أودع عنده والدين جميعاً، وإنما قال: (لا بينة عليه)، لأنه لو كان له بينة عاد له. فالحكم كما لو لم يكن جاحداً، لأنه يقدر على الإثبات والاستيفاء. ولو كان القاضي عالماً بالحال وقلنا: إنه يقضي بعلمه، فهو كما لو كانت له بينة.

وقوله: (ففي جميع ذلك خلاف)، أراد بالخلاف الذي أبهمه وجهين في

---

(١) أي لا تجب فيه الزكاة. انظر أيضاً: «المجموع» (٥/ ٣٥١).

(٢) «التهذيب» (٣/ ٧٣).

المرهون على ما صرح به في «الوسيط»[١]، وقولين في سائر المسائل، جواباً على طريقة إثبات القولين فيهما، ألا تراه يقول بعد ذلك: (وفي المغصوب قول ثالث)، ولك أن تُعلم قوله: (ففي جميع ذلك خلاف)، بالواو؛ إشارة إلى الطرق[٢] القاطعة بالنفي أو الإثبات.

وقوله: (وفي المغصوب قول ثالث) إشارة إلى طريق من خص القولين بما إذا عاد المال إليه بفوائده. وإذا ضم ذلك إلى قول من طرد القولين خرجت ثلاثة أقوال كما ذكره.

وربما أوهم قوله: (وفي المغصوب قول ثالث)، تخصيص هذا القول بالمغصوب من بين سائر الصور، وليس كذلك، بل هو جارٍ في الضال والمجحود أيضاً.

وقوله أيضاً قبل ذلك: (لحصول الملك وامتناع التصرف)، إشارة إلى توجيه القولين، فحصول الملك وجه الوجوب، وامتناع التصرف وجه المنع.

وقوله: (وإن لم تعد الفوائد فلا)، غير مجرى على ظاهره، بل المعنى لا بأعيانها ولا بإبدالها على ما سبق بيانه.

وقوله: (والتعجيل قبل عود المال)، وقوله بعده: (لم يجب التعجيل)، ليس المراد من التعجيل هاهنا معناه المشهور في الزكاة وهو التقديم على الحول، وإنما المراد التقديم على أخذ المال، وقد جرى ذلك في لفظ الشافعي رضي الله عنه.

وقوله: **والدين المؤجل**، أي على الموسر المقر.

---

(١) «الوسيط» (٢/ ٤٣٧).

(٢) في (ز): «الطريق». (م ع).

وقوله: (قيل: إنه كالمغصوب)، ليس للتسوية على الإطلاق، فإن القول الثالث في المغصوب لا يأتي هاهنا، وإنما الغرض منه التسوية في القولين الأوَّلين. وكذا قوله: (وقيل: كالغائب الذي يسهل إحضاره)، ليس مجرياً على إطلاقه، لأن الغائب الذي يسهل إحضاره يجب إخراج زكاته في الحال، وفي الدين لا يجب في أظهر الوجهين، بل المراد: التسوية في وجوب الزكاة قولاً واحداً، ثم يجوز إعلام كليهما بالواو؛ للوجه المعزى إلى ابن أبي هريرة.

قال رحمه الله:

(السبب الثاني: تسلُّط الغيرِ على مِلكِه، كالمِلكِ في زَمنِ الخِيار. والمِلكُ في اللُّقَطةِ في السنةِ الثانيةِ إذا لم يتملَّكها المُلتقِطُ هل تجبُ الزكاةُ فيها؟ فيه خلاف).

في الفصل مسألتان:

أحدهما: إذا باع مالاً زكوياً قبل تمام الحول بشرط الخيار، فتم الحول في مدة الخيار، أو اصطحبا[1] مدة فتمَّ الحول في خيار المجلس، فوجوب الزكاة ينبني على الخلاف في أن الملك في زمان الخيار لمن يكون؟

إن قلنا: إنه للبائع فعليه الزكاة، وبهذا القول أجاب الشافعي في هذه المسألة التي نحن فيها[2].

وإن قلنا: إنه للمشتري، فلا زكاة على البائع لانقطاع حوله بزوال ملكه.

(١) أي صحب بعضهم بعضاً.

(٢) انظر: «الأم» (٢/ ٧١).

والمشتري يبتدئ الحول من يوم الشراء، فإذا تم الحول من يومئذ وجبت الزكاة عليه.

وإن قلنا: إنه موقوف، فإن تَمّ العقد تبينا أن الملك للمشتري، وإن فُسِخ تبينا أنه كان للبائع. وحكم الحالتين ما ذكرنا.

هذا ما ذكره الجمهور من أئمتنا رضي الله عنهم، ولم يتعرضوا الخلاف بعد البناء على الأصل المذكور.

قال إمام الحرمين[١]: إلاّ صاحب «التقريب» فإنه قال: وجوب الزكاة على المشتري مخرج على القولين في المغصوب، بل أوْلَى لعدم استقرار الملك مع ضعف التصرف، وعلى هذا جَرى المصنف فأثبت الخلاف في الملك في زمان الخيار.

قال إمام الحرمين: وإنما خرجه صاحب «التقريب» على القولين إذا كان الخيار للبائع أو لهما، فأما إذا كان الخيار للمشتري وحده، والتفريع على أن الملك له، فملكه ملك الزكاة بلا خلاف، لأنّ الملك ثابت والتصرف نافذ، وتمكنه من رد الملك لا يوجب توهيناً، وعلى قياس هذه الطريقة يجري الخلاف في جانب البائع أيضاً، إذا فرعنا على أن الملك له وكان الخيار للمشتري، فإنه لو أجاز لزال ملك البائع، فهو ملك بتسلط الغير على إزالته.

الثانية: اللُّـقَطَة في السنة الأولى باقية على ملك المالك فلا زكاة فيها على المُلتقط، وفي وُجُوبها على المالك الخلاف المذكور في المغصوب والضال.

ثم إن لم يعرفها حولاً، فهكذا الحكم في سائر السنين، وإن عرفها، فيبنى حكم الزكاة على أن الملك في اللُّقَطَة يحصل بنفس مضي سنة التعريف أو باختيار التملك أو بالتصرف؟ وفيه اختلاف يأتي في موضعه إن شاء الله تعالى جده.

---

(١) «نهاية المطلب» (٣/ ٣٣٥).

فإن قلنا: يملك بانقضائها، فلا زكاة على المالك. وفي وجوبها على المُلْتَقط وجهان حكاهما الشيخ أبو محمد وبناهما على أن المالك لو علم بالحال والعين باقية، فهل يتمكن من الاسترداد أم لا؟

إن قلنا: نعم، فهو ملك يتسلط الغير على إزالته. وإن قلنا: يملك باختيار التملك، وعليه بنى المسألة في الكتاب حيت قال: (إذا لم يتملكها الملتقط)، وهو المذهب[١] فينظر: إن لم يتملكها فهي باقية على ملك المالك، وفي وجوب الزكاة عليه طريقان:

أحدهما: أن فيه قولين كما في السنة الأولى، قال في «الشامل» وغيره: وهو الأصح[٢].

والثاني: القطع بنفي الزكاة فيها، ويُنْقَل ذلك عن حكاية أبي إسحاق.

والفرق: أن ملك المالك في المغصوب ونظائره مستقرّ غير مُعرض للزوال، وملكه في اللُّـقَطة بعد سنة التعريف تعرض للإزالة.

وإن تملكها المُلتقط، فليس على صاحبها زكاتها[٣]، وهو يستحق القيمة على المتملك، لكنها في حقه ملك ضال. ففي وجوب زكاتها[٤] الخلاف من وجهين:

أحدهما: أنه دَيْن.

والثاني: أنه غير مقدور عليه، فهو كالأعْيَان التي لا يقدر عليها.

ثم الملتقط مديون بالقيمة، فإن لم يملك غيرها ففي وجوب الزكاة عليه الخلاف

---

(١) انظر كذلك: «الروضة» (٢/ ٥٣)، «المجموع» (٥/ ٣٤٢).

(٢) انظر كذلك: «الروضة» (٢/ ٥٣)، «المجموع» (٥/ ٣٤٢).

(٣) وذلك لخروج اللّقطة عن ملك المالك.

(٤) أي في وجوب زكاة القيمة على المالك.

الذي نذكره في أن الدين هل يَمْنَع وجوب الزكاة؟ وإن ملك ما بقي بالقيمة[1] ففي الوجوب وجهان مبنيان على ما سبق؛ أظهرهما وأشهرهما: الوجوب.

وإن قلنا: إن الملك فيها يحصل بالتصرف ولم يتصرف، فالحكم كما إذا لم يتملَّك، وقلنا: لا بد منه.

واعلم أن الملتقط لو رَدّ اللُّقطة بعد ظهور المالك، تعين عليه القبول، وفي تمكن المالك من استردادها قهراً وجهان، وهذا يوجب أن تكون القيمة الواجبة بعرض السقوط.

وحينئذ لا يَبْعد التردد في امتناع الزكاة. فإن قلنا: الدين يمنع[2] الزكاة فهو كالتردد في وجوب الزكاة على الملتقط مع الحكم بثبوت الملك له، لكونه يعرض للزوال.

وإذا عرفت المسألتين لم يخف عليك أن المراد من الخلاف الذي أُبْهم ذكره طريقان:

أظهرهما في كلام الأصحاب في المسألة الأولى: القطع بالوجوب.

والثاني: إثبات القولين.

وأظهرهما في الثانية: إثبات القولين.

والثاني: القطع بالمنع.

وقوله: (إذا لم يتملكها الملتقط)، أي بعد التعريف سنة، فإن التسلط حينئذ يثبت والله أعلم.

---

(١) أي: إن ملك الملتقط غير اللُّقطة شيئاً يفي بالزكاة.

(٢) ثبت في أ: (لا يمنع).

قال:

(وإذا استقرَضَ المُفلِسُ مئتَي دِرهَمٍ ففي زكاتِه قولان؛ وجهُ المَنع: ضعفُ المِلكِ لتَسلُّطِ مُستحِقِّ الدَّينِ عليه. وقد يُعلَّلُ بأدائِه إلى تَثنيةِ الزكاة؛ إذ يجبُ على المُستحِقِّ باعتبارِ يَسارِه بهذا المال. وعلى هذا إن كان المُستحِقُّ بحيثُ لا تَلزمُه الزكاةُ لكونِهِ مُكاتَباً أو ذمِّيّاً، أو لكونِ الدَّينِ حَيْواناً أو ناقصاً عن النِّصاب: وجبَت الزكاةُ على المُستَقرِض[1]. فإن كان المُستقرِض غَنيّاً بالعَقارِ وغيرِه لم يُمنَعْ (ز ح م) وُجُوبُ الزكاةِ بالدَّين، وقيل: إنّ الدَّينَ لا يمنعُ وجوبَ الزكاةِ إلّا في الأموالِ الباطنة (ح).)

الدّين، هل يمنع وجوب الزكاة؟ اختلف فيه قول الشافعي:

قال في أكثر الكتب الجديدة: لا يمنع، وهو المذهب لإطلاق النصوص الواردة في باب الزكاة[2].

وأيضاً: فإنه مالك للنصاب وتصرفه نافذ فيه.

وأيضاً: فإن الزكاة إما أن تتعلق بالذمة أو بعين المال، إن كان الأول فالذمة لا تضيق عن ثبوت الحقوق. وإن كان الثاني فالدين المتعلق بالذمة لا يمنع الحق المتعلق بالعين، ألا ترى أن عبد المديون لو جَنَى تعلق أرش الجناية برقبته.

وقال في القديم، وفي «اختلاف العراقيين» من الجديد: إنه يمنع، لأن الزكاة حق يجب في الذمة بوجود مال، فمَنَعَ الدينُ وجوبَه كالحج. وأيضاً: فلما سيأتي في التفريع.

ومن الأصحاب من حكى قولاً ثالثاً: وهو أن الدين يمنع الزكاة في الأمْوَال

(١) زاد في (ز): «باعتبار العين». (م ع).

(٢) انظر: «الأم» (٢/ ٦٨) وهو الذي صححه النووي في «المجموع» (٥/ ٣٤٤).

الباطنة، وهي الذهب والفضة وعروض التجارة، ولا يمنعها في الأمْوَال الظاهرة، وهي المَوَاشي والزُّروع والثمار والمعادن.

والفرق: أن الأمْوال الظاهرة تنمو بنفسها، أو هي نماء في نفسها. والأموال الباطنة ليست كذلك، وإنما أُلحِقت بالنَّاميات للاستغناء بها، واستعدادها للاسترباح بالتصرف والإخراج، والدين يمنع من ذلك ويحوج إلى صرفها إلى قضائه.

وبهذا القول الثالث قال مالك رحمه الله(١)، وبالقول الثاني قال أبو حنيفة رحمه الله(٢) إلّا أنه لا يمنع العسر عنده، وعندنا لا فرق.

وعند أحمد رحمه الله(٣): يمنع الزكاة في الأموال الباطنة، وفي الظاهرة روايتان.

التفريع:

إن قلنا: الدين لا يمنع الزكاة، فلو أحَاطَت بالرجل دُيُون وحَجَرَ عليه القاضي(٤)، فله ثلاث أحْوال:

إحداها: أن يَحَجُر ويفرق ماله بين الغرماء فهاهنا قد زال ملكه ولا زكاة عليه.

والثانية: أن يعين لكل واحد منهم شيئاً من ماله على ما يقتضيه التقسيط ومَكّنَهُمْ من أخذه فحال الحول ولم يأخذوه، وقال مُعْظَم الأصْحَاب: لا زكاة عليه أيضاً، لأنه ضعّف ملكه وصَارُوا هُم أحق به. ولم يحكوا فيه خلافاً.

---

(١) انظر: «التفريع» (١/ ٢٧٦)، «الخرشي» (٢/ ١٨١، ٢٠٢).

(٢) انظر: «حاشية ابن عابدين» (٢/ ٢٦٠)، «البحر الرائق» (٢/ ٢٠٤).

(٣) انظر: «المغني والشرح الكبير» (٢/ ٦٣٥).

(٤) الحَجْرُ في اللغة: مطلق المنع. وفي الاصطلاح: حَجَرَ القاضي عليه من باب قَتَلَ أي منعه عن التصرف. والفقهاء يحذفون الصلَة تخفيفاً لكثرة الاستعمال ويقولون: «محجور» وهو سائغ.
قال بعض العلماء: هو المنع من التصرفات المالية. «أسنى المطالب» (٢/ ٢٠٥). (م ع).
انظر: «المصباح» ص١٢١، «مختار الصحاح» ص١٠٩، «التعريفات» ص٨٢، «أنيس الفقهاء» ص٢٦٥.

وحكى الشيخ أبو محمد في هذه الصورة عن بعض الأصحاب: أن وجوب الزكاة يُخَرَّج على الخلاف في المَجْدود والمَغْصُوب، لأنه حيل بينه وبين ماله.

وعن القفال: أنه يخرج على الخلاف في اللُّقطة في السنة الثانية، لأنهم تسلطوا على إزالة ملكه تسلط الملتقط بخلاف المَجْحود والمغصوب.

ولك أن تقول: مَيْل الأكْثَرين في صورة اللُّقطة إلى وجوب الزكاة، وهاهنا نَفَوْا الوجوب، والصُّورتان يشتركان في المعنى، فهل من فارق؟ والجواب: أنه يجوز أن يقال: تسلط الغرماء أقْوَى من تسلط الملتقط، لأنهم أصحاب حق على المالك، ولأن تسلطهم يستند إلى تسلط الحاكم بخلاف تسلط الملتقط، وأيضاً فالملك الذي يتسلطون على إزالة ملك المالك بإثباته أقوى، ألاّ ترى أن للمالك استرداد اللقطة بعد تملك الملتقط على أحد الوجهين، وهاهنا بخلافه.

واعلم: أن الشافعي رضي الله عنه قال في «المختصر»(١): ولو قُضِي عليه بالدين، وجعل لهم ماله حيث وجدوه قبل الحول ثم حال الحول قبل أن يقضيه الغرماء، لم يكن عليه زكاة، لأنه صار لهم دونه قبل الحول، فمن الأصحاب من حمله على الحالة الأولى، ومنهم من حمله على الثانية.

والثالثة: أن لا يفرق ماله ولا يعين لكل واحد من الغرماء شيئاً ويحول الحول في دوام الحجر، ففي وجوب الزكاة ثلاثة طرق:

أصحها: تخريجه على الخلاف في المغصوب والمَجْحُود، لأن الحجر مَانع من التصرف.

والثاني: القطع بالوجوب فيه، وبه قال صاحب «الإفصاح»، لأن الملك حاصل والحجر لا يؤثر كحَجْر السفيه.

---

(١) انظر: (٩/ ٥٩).

والثالث ـ ويُحكى عن أبي إسحاق ـ: القطع بالوجوب في المَوَاشي، لأن الحجر لا يؤثر في نمائها، وتخريج الذهب والفضة على الخلاف في المغصوب لامتناع التصرف وتوقف النماء فيها على التصرف.

وإن قلنا: الدَّين يمنع الزكاة، فقد ذكر الأئمة في توجيهه أوَّلاً شيئين، واختلفوا في أن العلة منهما ماذا؟

أحدهما: أن ملك المَديون ضعيف، لأن مستحق الدين بسبيل من أخذه إذا لم يوفِّر دينه.

والثاني: أن مستحق الدّين يَلْزَمْه الزكاة على ما سبق، فلو ألزمنا المديون الزكاة أيضاً، لصار المال الواحد سبباً لزكاتين على شخصين، وهو ممتنع.

ويتفرع على هذا الاختلاف صور:

إحداها: لو كان مستحق الدين لا تلزمه الزكاة لكونه ذِمِّياً أو مكاتباً، فإن قلنا: بالمعنى الثاني، وجب على المديون، لأنه لا يلزمه التثنية هاهنا. وإن قلنا بالمعنى الأوَّل لم يجب، لأن ضعف الملك لا يختلف.

والثانية: لو كان الدين حَيَواناً، كما إذا ملك أربعين من سائمة الغنم، وعليه أربعون من الغنم ديناً عن سَلَم، فإن قلنا بالمعنى الأول لم تجب الزكاة، وإن قلنا بالثاني تجب، إذ لا تثنية فإنه لا زكاة في الحيوان في الذِّمَّة كما مَرّ في الفصل قبل هذا، وعلى هذا يخرج أيضاً: ما لو أنبتت أرضه نصاباً من الحنطة وعليه مثله عن سلَم.

والثالثة: لو ملك نصاباً والدين الذي عليه ناقص عن النصاب، كما لو ملك مئتي درهم وعليه مئة دينار، إن قلنا بالمعنى الأول، فلا زكاة لِتَطَرّق النقصان إلى بعض المال ونقصان النصاب بسببه. وإن قلنا بالمعنى الثاني تجب، لأنه لا زكاة على

المستحق باعتبار هذا المال، كذا أطلقوه. والمراد: ما إذا لم يملك سواه من دَيْن أو عين، وإلّا فلو ملك ما يُتِمُّ به النصاب، فعليه الزكاة باعتبار هذا المال.

ولو ملك بقدر الدين مَا لا زكاة فيه من العقار وغيره، وجبت الزكاة في النصاب الزكوي على هذا القول أيضاً خلافاً لأبي حنيفة رحمه الله[1]. وحكى الشيخ أبو حامد وجهاً مثل مذهبه مبنياً على لزوم التثنية. ووجه الوجوب مراعاة الحظ والنفع للمساكين.

ولو زاد ماله الزكوي على الدين نظر، إن كان الفاضل نصاباً وجبت الزكاة فيه[2]. وفي قدر الدين القولان. وإن كان دُونَ النصاب لم يجب على هذا القول، لا في القدر المقابل للدين ولا في الفاضل.

فرع منقول عن «الأم»[3]:

مَلَكَ أربعين من الغنم فاستأجر رَاعياً يرعاها بشاة وحال الحول عليها؛ نظر: إن استأجر بشاة معينة من الأربعين وكانت مختلطة بباقي الشياه، فعليها شاة، على الراعي جزء من أربعين منها والباقي على المستأجر.

وإن كانت منفردة، فلا زكاة على واحد منهما. وإن استأجره بشاة موصوفة في

(١) والذي عليه فقهاء الحنفية في زكاة العقار والدين والنفقة ونحوه: أنه تجب الزكاة فيه بشرط فراغ النصاب عن الحاجة الأصلية كالدين والنفقة ودور السُّكنى وآلات الحِرَف ودَوابّ الركوب وكتب العلم لأهلها وغير ذلك، لأن المال المشغول بها كالمعدوم عندهم.
انظر: «البحر الرائق» (٢/ ٢٠٦).

(٢) وبه قال فقهاء الحنفية المالكية والحنبلية.
انظر: «البحر الرائق» (٢/ ٢٠٢)، «التفريع» (١/ ٢٧٦)، «المغني والشرح الكبير» (٢/ ٦٣٧).

(٣) انظر: (٢/ ٦٨).

الذمة، فإن كان للمستأجر مال آخر يفي بها، وجبت الزكاة في الأرْبَعين وإلّا فعلى القولين في أن الدين هل يمنع الزكاة.

وأما ما يتعلق بلفظ الكتاب من الفوائد:

فقوله: (وإذا استقرض المفلس مئتي درهم)، أشار بلفظ المفلس إلى أنه لا يملك شيئاً سوى ما استقرضه، ففي هذه الصورة يَظهر القولان. وفي معناها ما إذا كان الدين ينقص النصاب وإن لم يستغرقه. فأما إذا ملك ما يفي به مما لا زكاة فيه مع النصاب، أو ملك فوق قدر الدين فقد ذكرناه.

ثم إن أَجَدْتَ النظر في لفظ الكتاب بحثت عن شيئين:

أحدهما: أنه صور في الاستقراض ولا مدخل للأجَل فيه، فهل له أثر أم لا فرق بين الدين الحال والمؤجل؟

والثاني: أنه صور فيما إذا كان ما له من جنس ما عليه، فهل يختص القولان به أم لا؟ وإن لم يختص فما الحكم عند اختلاف الجنس؟

والجواب: أما الأول؛ فلا فرق بين الدين الحال والمؤجل، هكذا أوْرَد صاحب «التهذيب»[1] وغيره.

وأما الثاني؛ فإن قلنا: الدين لا يمنع الزكاة عند اتحاد الجنس، فعند الاختلاف أولى.

وإن قلنا: يمنع، فقد أشار إمام الحرمين[2] إلى تردد عند اختلاف الجنس، وقال:

---

(١) «التهذيب» (٣/ ٧٤).

(٢) «نهاية المطلب» (٣/ ٣٢٧).

«الأصَحّ المنع في هذه الصورة»، والأشْبَه بسياق كلامه: أنه أراد منع التأثير، لكن الأصح في «التهذيب»[1]: أنه يمنع الزكاة تفريعاً على هذا القول كما لو اتحد الجنس.

ويجوز أن يخرج هذا التردد على ما سبق من التعليلين؛ إن عللنا بالضعف فهو موجود، وإن عللنا بالتثنية فهاهنا لا تلزم التثنية في مال واحد.

وقوله: (وجه المنع: ضعف الملك) إلى أن قال: (وقد يُعَلَّل بأدائه إلى تثنية الزكاة)، فيه إشارة إلى ترجيح العلة الأولَى حيث وجَّه المنع بها، ثم حكى العلة الثانية حكاية، والأمْر على ما أشار إليه نقلاً ومعنى. أما النقل: فلأن الأكثرين أجابوا في الصور المفرعة على التعليلين بما يقتضيه الأوّل. وأما المعنى: فمن وَجْهين:

أحدهما: أنا لا نُسَلِّم لزوم التثنية في المال الواحد، وهذا لأن المستحق للمستقرض هذا المال، والمستحق للمُقرِض مطلق المال لا هذا المال، فليس وجوب الزكاة عليه باعتبار هذا المال حتى تلزم التثنية.

والثاني: هَب أنه تلزم التثنية في المال الواحد، لكن التثنية كما تندفع بأن لا تجب الزكاة على المديون تندفع بأن لا تجب على الدائن فلم يتعين الأوّل، فإن رَجَّح جانب المديون بضعف ملكه عاد الكلام إلى العلة الأولى، وإن رَجَّح بأن ماله مستغرق بحاجة مُهمة وهي قضاء الدين، فهذا كاف في التوجيه ولا حاجة إلى توسط واسطة التثنية.

وقوله: (أو لكون الدين حَيَواناً)، فيه استدراك لفظي من جهة أنه لم يذكر في أصل المسألة عبارة تشمل الحيوان وغيره حتى يخرج على التعليلين ما إذا كان الدين حيواناً، وإنما تكلم في استقراض مئتي درهم، والمديون بالدراهم لا يكون دينه حيواناً إلّا إن اعتمد فهم المعنى والمقصود.

---

(١) في (ز): «الأصح في المذهب». (م ع).

وقوله: (وإن كان المستقرض غنياً بالعقار وغيره لم يمتنع)، معلم بالحاء والواو لما قدمنا. وأشار بلفظ: (العقار)، إلى أنه مَلَكَ مالاً غير زكوي.

ولك أن تبحث عن قوله: (وغيره)، فتقول: المراد مطلق غير العقار، أم غير العقار الذي ليس يُزكَّى؟ فإن كان الثاني فما الحكم لو كان عليه دين وله مالان زَكَوِيان؟

والجواب: أن المراد الغير الذي ليس بزكوي، أما إذا مَلك مالَيْن زكويين كنصاب من الغنم ونصاب من النقد وعليه دين نظر، إن لم يكن الدين من جنس ما يملكه، فقد قال في «التهذيب»[1]: يقص عليهما، فإن خص كل واحد منهما ما ينقص به النصاب، فلا زكاة على القول الذي عليه تفرع.

وذكر أبو القاسم الكرخي وصاحب «الشامل»: أنه يُراعى الأحَظُّ للمساكين، كما أنه لو ملك مالاً آخر غير زكوي صرفنا الدين إليه رعاية لحقهم. ويُحكى عن ابن سريج ما يوافق هذا[2].

وإن كان الدين من جنس أحد المالين، فإن قلنا: الدين يمنع الزكاة فيما هو من غير جنسه، فالحكم كما لو لم يكن من جنس أحدهما، وإن قلنا: لا يؤثر في غير الجنس، اختص بالجنس.

وقوله: (وقيل: الدين لا يمنع وجوب الزكاة)، إشارة إلى القول الثالث في أصل المسألة على ما صرح به في «الوسيط»[3] ويأتي فيه مثل استدراك الذي سبق، فإنه لم يتكلم إلّا في المال الباطن، ويجوز أن يعلّم بالواو، لأن من الأصحاب من لم يثبته واقتصر على القولين الأوّلين، والله أعلم.

---

(١) «التهذيب» (٣/ ٧٤).

(٢) وبه قال فقهاء الحنبلية. انظر: «المغني والشرح الكبير» (٢/ ٦٣٧).

(٣) «الوسيط» (٢/ ٢٤٠).

قال:

(ولو قال: «لله عَلَيَّ أن أتصدَّقَ بهذا النِّصاب» فهذا أولى بأن يمنعَ الزكاةَ لتعلُّقِه بعَينِ المال. ولو قال: «جعلتُ هذه الأغنام ضحايا» فلا يبقى لإيجابِ الزكاةِ وجهٌ مُتَّجِهٌ وإن تمَّ الحَوْلُ عليه. ولو قال: «لله عَلَيَّ التصدُّقُ بأربعينَ من الغنم» فهذا دَينٌ لله فهو يترتَّبُ[1] على دَينِ الآدَميِّين، وأولى بأن لا يَدفعَ الزكاة. ودينُ الحجِّ كدَينِ النَّذْر).

إذا قلنا: الدين يمنع الزكاة فلا فرق عندنا بين دين الآدميين ودين الله تعالى. وعند أبي حنيفة رحمه الله دين الآدميين يمنع، وكذا الزكاة تمنع الزكاة، والكفارات لا تمنع[2]. إذا عرفت ذلك ففي الفصل صور:

إحداها: لو مَلَك نصاباً من المواشي أو غيرها فقال: لله عليَّ أن أتصدق بهذا المال، أو بكذا من هذا المال، فمضى الحول قبل التصدق، هل تجب زكاته؟

إن قلنا: الدين يمنع وجوب الزكاة، فهاهنا أولى بأن لا تجب الزكاة لتعلق النذر بعين المال وصيرورته واجب التصرف إلى ما نذر قبل وقت وجوب الزكاة.

وإن قلنا: الدين لا يمنع وجوب الزكاة، فهاهنا وجهان:

---

(١) ثبت في (ط) و(ز): (مرتب).

(٢) والخلاف هنا بين الفقهاء ينشأ من المراد من الدين. والذي عليه فقهاء الحنفية في أن المراد من الدين هو دين له مطالب من جهة العباد سواء كان لله كزكاة وخراج أو لِلعبد ولو كفالة أو مؤجلاً ولو صداق زوجته المؤجل للفراق ونفقة لزمته بقضاء أو رضا، بخلاف دين نذر وكفارة وحج لعدم المطالب. والذي عليه فقهاء الشافعية في أن المراد من الدين هو الدين مطلقاً سواء كان لله أو للعباد كما ذكره المؤلف. انظر: «البحر الرائق» (٢/ ٢٠٤)، «حاشية ابن عابدين» (٢/ ٢٦٠ - ٢٦١).

أحدهما: أنه كالدين، لأنه في ملكه إلى أن يتصدق به.

والثاني: يمنع لتعلقه بعين المال وامتناع التصرف فيه، ويخرج مما حكيناه طريقان في هذه الصورة:

أحدهما: القطع بالمنع.

والثاني: التخريج على الخلاف السابق، وإلى هذا الترتيب أشار في الكتاب بقوله: (فهذا أولى بأن يمنع الزكاة).

الثانية: لو قال: جعلتُ هذا المال صدقة، أو هذه الأغنام ضحايا، فقد طرد في «النهاية»[1] أصل التردد فيهما، وقال: الظاهر أنه لا زكاة، لأن ما جعل صدقة لا يبقى فيه حقيقة مِلك بخلاف الصورة الأولى، فإنه لم يتصدق وإنما التزم أن يتصدق. ولفظ الكتاب يشعر أيضاً ببقاء الخلاف هاهنا، فإنه لم يُجْزَم بامتناع الوجوب ولا نفي الخلاف، وإنما نفى أن يكون للوجوب وجه بصفة الاتجاه.

ولو قال: لله عَلَيَّ أن أُضَحِّي بهذه الشاة، فهو كقوله: جَعَلتُها ضحية. إن قلنا: إن قوله: لله عَلَيَّ التضحية بهذه يفيد التعيين، وفيه خلاف مذكور في موضعه.

وقوله: (وإن تم الحول عليه)، لو لم يذكره لم يضر، كما لو لم يتعرض له في أخوات هذه الصورة، وذلك لأنه لا يخفى أن الخلاف في وجوب الزكاة حينئذ يفرض.

الثالثة: لو أَرْسَلَ النَّذْرَ فقال: لله علي أن أتصدق بأربعين من الغنم أو بمئة درهم، ولم يُضِف إلى ماشيته ووَرِقه، فهذا دين نذرٍ لله تعالى فيرتب على دين الآدميين.

فإن قلنا: إنه لا يمنع، فهذا أَوْلَى.

---

(١) «نهاية المطلب» (٣/ ٣٢٨).

وإن قلنا: إنه يمنع، ففي هذا وجهان:

أحدهما: يمنع، لأنه أيضاً دين لازم في الذمة.

وأصحهما عند الإمام[1]: أنه لا يمنع، وفرق بين الدينين من وجهين:

أحدهما: أن هذا الدين لا مطالب له في الحال فكان أضعف حالاً.

والثاني: أن النذر يشبه التبرعات، إذْ الناذر بالخيار في نذره. فالوُجُوب بالنذر أضعف.

وهذه الصورة والأولى حكاهما أبو القاسم الكرخي وغيره عن تفريع ابن سريج على كلام لمحمد[2] رضي الله عنهما.

وينبغي أن يفهم هاهنا أن المال يتعين بتعيين الناذر إياه للصدقة، ولو لم يتعين لَمَا انتظم قوله في الصورة الأولى لتعلقه بعين المال. ولما كان فرق بين أن ينذر التصدق بهذه الأربعين وبين أن ينذر التصدق بأرْبَعين، وهذا المفهوم هو ظاهر المذهب، وفيه شيء نذكره إن شاء الله تعالى في شرح قوله في كتاب الضحايا.

ولو عَيَّنَ الدراهم للصدقة لم تتعين، وبالجملة، فمن أجاب بعدم التعيين، لا يستقيم منه الفرق في هذه الصورة، وقوله في هذه الصورة وفي الأولى: (لو قال: لله عليّ)، لو أبْدَله بأن يقول: لو نذر التصدق بكذا لكان أولى، لأن الصيغة التي لا خلاف فيها في النذر أن يقول: إنْ شفى اللهُ مريضي فَلِلَّه علي كذا. أما إذا اقتصر على

---

(١) «نهاية المطلب» (٣/ ٣٢٨).

(٢) وهو الإمام أبو حامد محمد بن محمد الغزالي. انظر للتفصيل أيضاً: «المجموع» (٥/ ٣٤٥).

أقول: لا يمكن أن يكون هو المراد، بل المراد هو محمد بن الحسن الشيباني صاحب الإمام أبي حنيفة رضي الله عنهما، وابن سريج رحمه الله متقدّم على الإمام الغزالي فكيف يفرّع على كلامه؟!! (م ع).

قوله: لله علي كذا، ففيه قولان مذكوران في كتاب النذر.

فإن قلنا: إنها غير ملتزمة احتجنا إلى إضمار في لفظ الكتاب هاهنا.

الرابعة: لو وَجَب عليه الحج وتم الحول على نصاب في ملكه، فهل يكون وجوب الحج ديناً مانعاً من الزكاة؟

إن قلنا: الدين لا يمنع الزكاة، فلا أثر له.

وإن قلنا: يمنع، فقد ذكر الإمام[1] وتابعه المصنف أن فيه وجهين كالوجهين في دين النذر في الصورة التي قبل هذه، لأن دين الحج وإن وجَبَ من غير اختيار لكن المال غير مقصود فيه، ودين النذر وإن كانت المالية مقصودة فيه، لكن الناذر التزمه متبرعاً فيَعْتَدِلان، وأيضاً فدين الحج لا يُطالب به في الحال كدين النذر.

قال:

(وإذا اجتمَعَ الزّكاةُ والدَّينُ[2] في تَرِكةٍ ففي القديمِ ثلاثةُ أقْوال؛ وفي الثالث: يُسوَّى بينَهما. ووَجهُ تَقديمِ الزكاةِ تَعلُّقُها بالعَين).

إذا قلنا: الدين لا يمنع الزكاة، فمات قَبْل الأداء، واجتمع الدين والزكاة في تركته، ففيه ثلاثة أقوال:

أظهرها: أن الزكاة تقدم لظاهر قوله ﷺ: «فَدَيْن الله أحَقّ بالقضاء»[3]، ولأن

---

(١) «نهاية المطلب» (٣/ ٣٢٨).

(٢) ثبت في (ط) و(ز): (الزكاة والنذر).

(٣) متفق على صحته. أخرجه البخاري من حديث ابن عباس في كتاب الإيمان، باب من مات وعليه نذر (٧/ ٢٣٣)، ومسلم في كتاب الصيام، باب قضاء الصيام عن الميت (٢/ ٨٠٤)، واللفظ لمسلم.

الزكاة متعلقة بالعين، والدين مُسْتَرسل في الذمة، ولهذا تقدم الزكاة في حال الحياة، ثم يصرف الباقي إلى الغرماء[١].

والثاني: يُقَدّم دين الآدمي لافْتِقار دين الآدمي واحتياجه[٢]، ولهذا إذا اجتمع القصاص وحَدّ السرقة يقدم القصاص.

والثالث: أنهما يستويان فيُوزَّع المال عليهما، لأن الحق المالي المضاف إلى الله تعالى تعود فائدته إلى الآدميين أيضاً، وهم المُنتفعون بها.

وعلى هذه الأقوال تجري مسائل نذكرها في مواضعها إن شاء الله تعالى جده.

ولك أن تعلم قوله: (ثلاثة أقْوال)، بالواو، لأن عن بعض الأصْحاب طريقة أخرى قاطعة بتقديم الزكاة المتعلقة بالعين، والأقوال[٣] في اجتماع الكفارات وغيرها مما يسترسل في الذمة مع حقوق الآدميين. وقد تعرض الزكاة من هذا القبيل، بأن يتلف ماله بعد الوجوب والإمكان ثم يموت وله مال، فإن الزكاة هاهنا متعلقة بالذمة لا تعلق لها بعين ماله، والله أعلم.

* * *

---

(١) وبه قال فقهاء الحنبلية. انظر: «المغني والشرح الكبير» (٢/ ٤٦٦).

(٢) قال فقهاء الحنفية: إذا اجتمع الدين والزكاة، فدين العباد أولى عندنا، لأنه تعالى هو الغني ونحن الفقراء. والزكاة والكفارات ونحوها ديون تسقط بالموت فلا يلزم الورثة أداؤها إلّا إذا أوصى بها أو تبرعوا بها من عندهم.
انظر: «مجمع الأنهر» (٢/ ٧٤٦)، «بدر الملتقى» (٢/ ٧٤٦).

(٣) ثبت في (ط): (الأموال).

قال رحمه الله:

(السبب الثالث: عدمُ قَرارِ المِلك:

ففي الزكاةِ في الغنيمةِ قبلَ القِسمةِ ثلاثةُ أوجُه. وَجهُ الإسقاط: ضعفُ المِلك؛ فإنه يَسقُطُ بالإسقاط. وفي الثالث: إن كان الكلُّ زَكَويّاً وجبَ وإلّا فلا؛ لاحتِمالِ أنّ الزكاةَ تقعُ في سَهمِ الخُمُس.

ولو أكرى داراً أربعَ سنينَ بمئةِ دينارٍ نقداً وجبَ عليه في السنةِ الأولى زكاةُ رُبعِ المئة، وفي الثانيةِ زكاةُ نِصفِها لسنتَينِ إلّا ما أدّى، وفي الثالثةِ زكاةُ ثلاثةِ أرباعِها لثلاثِ سنينَ إلّا ما أدّى، وفي الرابعةِ زكاةُ الجميعِ لأربعِ سنين، ويُحَطُّ عنه ما أدّى، لأنّ الأُجرَة هكذا تستقرّ، بخِلافِ الصَّداقِ فإنّ تَشَطُّرَه[1] بالطلاق ليس من مُقتضى العَقْد، وسقوطُ الأُجرةِ بالانهِدامِ مُقتضى الإجارة. وفي المسألةِ قولٌ ثان: أنه يجبُ في كلِّ سنةٍ إخراجُ زكاةِ جميعِ المئة).

مقصود الفصل مسألتان:

إحداهما: إذا أحْرَز الغازون الغنيمة، فينبغي للإمام أن يعجل قسمتها، ويكره له التأخير من غير عذر. فإذا قسم فكل من أصابه مال زكوي وهو نصاب، أو بلغ نصاباً مع الذي كان يملكه، ابتدأ الحول من حينئذٍ.

وإن تأخرت القسمة بعذر أو بغير عذرٍ حتى مضى حول، فهل تجب الزكاة؟

---

(١) شَطَر فلان على أهله يَشْطُرُ من باب قَتَلَ: إذا ترك موافقتهم وأعْياهم لَوْماً وخُبْثاً. وشَطَرَ الشيء يشطر: قَسَمه. انظر: «المصباح» ص٣١٢.

ينظر؛ إن لم يَخْتاروا التملك فلا زكاة، لأنها غير مملوكة للغانمين[1]، أو هي مملوكة لهم ملكاً في غاية الضعف والوهن، ألا ترى أنه يسقط بمجرد الإعْراض. وللإمام أن يقسمها بينهم قسمة تحكُّم، فيخصُّ بعضهم ببعض الأنْواع، وبعض الأعْيان إن اتحد النوع. ولا يجوز هذا الضرب من القسمة في سائر الأمْلاك المشتركة إلا بالتراضي.

وان اختاروا التملك ومضى حول من وقت الاختيار نظر:

إن كانت الغنيمة أصنافاً فلا زكاة، سواء كانت مما تجب الزكاة في جميعها أو كان بعضها مما لا تجب فيه الزكاة، لأن كل واحد منهم لا يدري ماذا يصيبه وكم يصيبه.

وإن لم تكن إلّا صِنفاً واحداً زكوياً، وبلغ نصيب كل واحد من الغانمين نصاباً فعليهم الزكاة. وإن بلغ مجموع أنصِبائهم نصاباً، وكانت الغنيمة ماشية فكذلك، وَهُم خلطاء فيها[2]. وكذا لو كانت غير ماشية وأثبتنا الخلطة فيها. ولو كان يتم أنْصِبَاؤُهم بالخمس نصاباً، فلا زكاة عليهم، إذ الخلطة مع أهل الخمس لا تثبت، لأنه لا زكاة في الخمس بحال، من حيث إنه لغير معينين، كمال بيت المال من الفيء وغيره، ومال المساجد والرباطات.

فهذا حكم زكاة الغنيمة على ما ذكره جمهور أئمتنا رحمهم الله من العراقيين والمراوزة، وهو ظاهر المذهب. وزاد في «التهذيب»[3] شيئين:

أحدهما: أن لا زكاة قبل إفراز الخمس بحال، فإن أفرز فحينئذٍ نفصل الأمرين أن يختاروا التملك أو لا يختاروه. وهذا لم يتعرض له الأكثرون، ولم يفصلوا بين أن يفرز الخمس أو لا يفرز، وصرح في «العدة» بأنه لا فرق بين الحالين.

---

(١) وبه قال فقهاء المالكية. انظر: «الخرشي» (٢/ ١٧٩).

(٢) أي وَجَبت الزكاة وهم خلطاء.

(٣) «التهذيب» (٣/ ٧٥).

والثاني: حكى في حالة عدم الاختيار وجهاً آخر: أنه تجب الزكاة، وهذا يتعرض له ما في الكتاب[١]؛ فإنه جعل وجوب الزكاة قبل القسمة على ثلاثة أوجه، وهكذا حكى إمام الحرمين[٢] قدس الله روحه بعد البناء على أصل مذكور في السير، وهو أن الغنيمة هل تملك قبل القسمة أم لا؟

إن قلنا: لا، فلا زكاة فيها بحال.

وإن قلنا: نعم، ففي وجوب الزكاة هذه الأوجه:

أحدها: لا، لضعف الملك.

والثاني: نعم، اكتفاء بأصل الملك.

والثالث: إن كان في الغنيمة ما ليس بزكوي فلا تجب لجواز أن يجعل الإمام الزكوي سهم الخمس، وإن كان الكل زكوياً تجب.

وكان الأحسن لصاحب هذا الوجه أن يقول: إن كان الزكوي بقدر خمس المال لا تجب الزكاة، فإن زاد تجب زكاة القدر الزائد.

ويخرج مما تقدم وجه رابع، وهو الظاهر: أنهم إن اختاروا التملك وكانت الغنيمة صنفاً واحداً زكوياً وجبت الزكاة وإلّا فلا، وتمام توجيهه ينكشف عند معرفة الأصل المحال على كتاب السير.

المسألة الثانية: في زكاة الأجرة؛ وقد أدرج في خلالها مسألة أخرى يقتضي الشرح أن نقدمها فنقول:

---

(١) والذي صححه النووي هو ما ذهب إليه جمهور الشافعية في زكاة الغنيمة، أما ما ذكر من هذين الوجهين قال في المجموع: «وهما شاذان مردودان». انظر: (٥/ ٣٥٣ - ٣٥٤).

(٢) «نهاية المطلب» (٣/ ٣٣٤).

إذا أَصْدَق امرأته أربعين شاة سائمة بأعيانها، فعليها الزكاة إذا تم حول من يوم الإصداق سواء دخل بها أو لم يدخل، قَبَضَتْها أو لم تقبض، لأنها ملكت الصداق بالعقد، وبه قال أحمد رحمه الله[1].

وعند أبي حنيفة رحمه الله: إذا لم تقبضها فليس عليها ولا على الزوج زكاتها[2].

ويأتي لنا وجه مثله تفريعاً على أن الصداق مضمون ضمان العقد، فإنه يكون على الخلاف الذي سبق في المبيع قبل القبض، وظاهر المذهب هو القطع بالوجوب. وعلى هذا فلو طلقها قبل الدخول نظر، إن طَلّق قبل الحول عاد نصفها إلى الزوج، فإن لم يميزا فَهُما خليطان، فعليهما عند تمام الحول من يوم الإصداق نصف شاة، وعليه عند تمام الحول من يوم الطلاق نصف شاة. وإن طَلَّقَها بعد تمام الحول، فلا يخلو إما إن كانت قد أخرجت الزكاة من عينها أو من موضع آخر أو لم تخرج أصلاً، فهذه ثلاث أحوال:

إحداها: إذا كانت قد أخرجت الزكاة من عينها فإلى ماذا يرجع؟ فيه ثلاثة أقوال:

أحدها: أنه يأخذ نصف الصداق من الموجود ويجعل المخرج من نصيبها، فإن تساوت قِيَم الشياه أخذ عشرين منها، وإن تفاوتت أخذ النصف بالقيمة. قال المسعودي: وهذا رواية الربيع.

والثاني: يأخذ نصف الأغنام الباقية ونصف قيمة الشاة المخرجة.

والثالث: أنه بالخيار بين ما ذكرنا في القول الثاني وبين أن يترك الكل ويأخذ نصف القيمة، وهذا مخرج مما لو أصدقها إناءَين فانكسر أحدهما وطلقها قبل الدخول، نص فيه على القول الثاني والثالث.

---

(١) انظر: «المغني والشرح الكبير» (٢/ ٤٤٧، ٦٤٢).

(٢) انظر: «حاشية ابن عابدين» (٢/ ٣٠٨).

قال الأئمة: ولفظ «المختصر»[١] في المسألة التي نحن فيها صالح للقول الأول والثاني، وهو إلى الأوَّل أقرب[٢].

الحالة الثانية: إذا كانت قد أخرجت من موضع آخر، فإن قلنا: تتعلق الزكاة بالذمة، أو قلنا: تتعلق بالعين لا على سبيل الشركة، عاد نصف الأرْبَعين إلى الزوج. وإن قلنا: تتعلق بالعين على سبيل الشركة. فقد قال الصيدلاني وجماعة من الأئمة: يُبْنى هذا على الوجهين فيما إذا زال ملكها عن الصداق وعاد إليها ثم طلّقَها قبل الدخول: أحدهما: يرجع بنصف القيمة كما لو طلقها ولم يعد. والثاني: بنصف العين كما لو طلقها ولم يَزُل، لكن الشاة التي زال ملكها عنها وعاد بأداء الزكاة من موضع آخر غير متعينة.

فعلى الوجه الأوَّل: لا يأخذ شيئاً من الأربعين، بل يعدل إلى نصف القيمة. وعلى الثاني: يأخذ نصف الأربعين، وهذا ما ذكره أصحابنا العراقيون وغيرهم من غير تفصيل.

والحالة الثالثة: إذا لم تخرج الزكاة أصلاً حتى طلقها، ففيه اختلاف وتفريع طويل، مبني على كيفية تعلق الزكاة.

والجواب الخارج على ظاهر المذهب ما ذكره في «التهذيب»[٣] إن شاء الله تعالى، وهو: أن نصف الأربعين يعود إلى الزوج شائعاً، فإن جاء الساعي وأخذ من عينها شاة، رجع الزوج عليها بنصف قيمتها.

---

(١) انظر: (٩/ ٥٣).

(٢) وقال النووي في «الروضة» عند ذكر هذه الأقوال (٢/ ٥٨): «أصحها الثاني، وكذا صححه جماعة ومنهم الرافعي في كتاب الصداق».

(٣) «التهذيب» (٣/ ٧١).

جئنا إلى مسألة الأُجْرَة: إذا أكرى داراً أربع سنين بمئة دينار مُعَجَّلة وقبضها، كيف يُخْرِج زكاتها؟ فيه قولان:

أحدهما ـ ذكره في «الأم» ونقله المزني في «المختصر»[1]: أنه لا يلزمه أن يخرج عند تمام كل سنة إلّا زكاة القدر الذي استقر ملكه عليه، لأنها قبل الاستقرار يَعرض السقوط بانهدام الدار، فأورث ضعف الملك.

والثاني ـ قاله في «البويطي» واختاره المزني ـ: أنه يلزمه عند تمام السنة الأولى زكاة جميع المئة، لأنه ملَكَها ملكاً تاماً، ألّا ترى أنه لو كانت الأجرة جارية يحل وطؤها، ولو كان الملك ضعيفاً لَمَا حل، غايته أنه يتوهم سقوط بعض الأجرة بالانهدام، لكنه لا يقدح في وجوب الزكاة، كما أن المرأة يلزمها زكاة الصداق قبل الدخول وإن كان يتوهم عود جميعه بارتِداد أحدهما أو عود نصفه بالطلاق.

وهذا القول أصح عند صاحب «المهذب»[2]، ومال إليه في «الشامل»، لكن الجمهور على ترجيح القول الأول، وهو الذي يقتضيه إيراد الكتاب.

والقول بثبوت الملك التام في الأجرة ممنوع على رأي بعض الأصحاب، فإن صاحب «النهاية»[3] حكى طريقة: أن الملك يحصل في الأجرة شيئاً فشيئاً، فمن قال بذلك لا يسلم بثبوت الملك في الأجرة فضلاً عن ثبوت الملك التام. وعلى التسليم، فوجه الضعف والنقصان ما ذكرنا.

وأما حلّ الوَطْء فلا نُسَلِّم أنه يتوقف على ارتفاع الضعف من كل جهة.

---

(١) انظر: «الأم» (٢/ ٨٢)، «المختصر» (٩/ ٥٩).

(٢) «المهذب» (١/ ٢٩٢).

(٣) «نهاية المطلب» (٣/ ٣٣٣).

وأما الصَّداق، فقد روى الحنَّاطي عن ابن سريج تخريج قول من الأجرة في الصداق، فعلى هذا لا فرق. وعلى التسليم، فالفرق: أن الأجرة تُسْتَحق في مقابلة المنافع، فإذا لم تسلَّم المنافع للمستأجر ينفسخ العقد من أصله، والصداق ليس في مقابلة المنافع، ألا ترى أنها لو ماتت يستقر الصداق وإن لم تسلم المنافع للزوج، والتشطّر ثبت بتصرفٍ من جهة الزوج يفيد ملك النصف عليها، ولا ينقص ملكها من الأصل.

التفريع:

إن قلنا بالقول الأول، أخرج عن تمام السنة الأولى زكاة ربع المئة وهو خمسة وعشرون ديناراً، وزكاتها خمسة أثمان دينار، لأن ملكه استقر على هذا القدر.

فإذا مضت السنة الثانية فقد استقر ملكه على خمسين ديناراً، وكانت في ملكه سنتين زكاها زكاة خمسين لسنتين، وهي دينارَان ونصف، لكنه قد أدّى زكاة خمسة وعشرين لسنة، فيحط ذلك ويخرج الباقي، وهو دينار وسبعة أثمان دينار.

فإذا مضت السنة الثالثة فقد استقرَّ ملكه على خمسة وسبعين ديناراً وكانت في ملكه ثلاث سنين، وزكاتها لثلاث سنين خمسة دنانير وخمسة أثمان دينار، أخرج منها للسنتين الماضيتين دينارين ونصفاً يبقى ثلاثة دنانير وثمن يخرجها الآن.

فإذا مضت السنة الرابعة فقد استقر ملكه على جميع المئة، وكانت في ملكه أربع سنين، وزكاة المئة لأرْبَع سنين عشرة دنانير، أخرج من ذلك خمسة دنانير وخمسة أثمان دينار، فيخرج الباقي وهو أربعة دنانير وثلاثة أثمان دينار.

وقد يعبر عن هذا المعنى بعبارة أخرى فيقال: يخرج عند تمام السنة الأولى زكاة

خمسة وعشرين لسنة، وعند تمام الثانية زكاة خمسة وعشرين لسنتين، وزكاة الخمسة والعشرين الأولى لسنة، وعند تمام الثالثة زكاة الخمسين لسنة وزكاة الخمسة والعشرين أخرى لثلاث سنين، وعند تمام الرابعة زكاة الخمسة والسبعين لسنة، وزكاة خمسة وعشرين لأربع سنين. هذا إذا كان يخرج واجب كل سنة من غير المئة.

وأما إذا أخرج من عينها واجب السنة الأولى، فعند تمام الثانية يخرج زكاة الخمسة والعشرين الأولى سوى ما أخرج في السنة الأولى وزكاة خمسة وعشرين أخرى لسنتين، وعند تمام الثالثة يخرج زكاة الخمسين سوى ما أخرج في السنتين الأولَيَيْن لسنة، وزكاة خمسة وعشرين أخرى لثلاث سنين، وعلى هذا قياس السنة الرابعة.

وإن قلنا بالقول الثاني، وهو أنه يخرج زكاة جميع المئة عند تمام السنة الأولى، فعليه مثل ذلك عند تمام كل سنة إن كان يخرج الواجب من موضع آخر، وإن كان يخرج منها فعند تمام السنة الثانية يخرج زكاة سبعة وتسعين ديناراً ونصفاً، وقس على هذا السنتين الأُخْرَيَيْن.

وزاد أصحابنا العراقيون في التفريع على القول الأول كلاماً آخر، وهو مبني على أن القولين في المسألة في كيفية الإخراج، وزكاة جميع المئة واجبة عند تمام الحول الأوَّل بلا خلاف، أو هما في نفس الوجوب.

فعن القاضي أبي الطيب: أنهما في نفس الوجوب، وبه يشعر كلام طائفة.

وقال الشيخ أبو حامد وشيعتُه: القولان في كيفية الإخراج، والوجوب ثابت قطعاً.

واحتجوا له بأنه لو امتنع الوجوب على أحد القولين لعدم استقرار الملك لكان

يستأنف الحول ولا يزكيه لما مضى كمال الكتابة. فلما نص في هذا القول على أنه يزكي لما مضى، دلَّ على أنه لم يجعل هذا الاختلال[1] مانعاً من الوجوب. وهذا قضية كلام الأكثرين صريحاً أو إشارة، ثم هؤلاء القاطعون بالوجوب غاصوا فقالوا في التفريع على القول الأول، يخرج في السنة الأولى زكاة خمسة وعشرين كما سبق، ثم يبني الحكم بعدها على الخلاف في أن الزكاة استحقاق جزء من العين أم لا؟ وإن قلنا: ليستِ استحقاق جزء من العين، فهل الدين يمنع الزكاة أم لا؟ فإذا مضت السنة الثانية فقد استقر ملكه على خمسين، أما الخمسة والعشرون الأولى فقد زكاها للسنة الأولى، فإن كان قد أخرج زكاتها من غيرها زكاها للسنة الثانية أيضاً، وإن كان قد أخرج من عينها زكى ما بقي منها. وأما الخمسة والعشرونِ الثانية فقد وَجَبت الزكاة في السنة الأولى في جميعها، وعليه إخراجها الآن.

وأما زكاة السنة الثانية، فإن قلنا: الزكاة ليست استحقاق جزء، وقلنا: الدين لا يمنع الزكاة فكذلك يخرج الزكاة عن جميعها. وإن قلنا: أنها استحقاق جزء، أو قلنا: ليست كذلك لكن الدين يمنع الزكاة ولم يملك شيئاً آخر؛ فلا يزكي للسنة الثانية عن جميعها، بل عما سوى القدر الواجب في السنة الأولى، لأن ذلك القدر قد استحقه المساكين، أو هو دين يمنَع وُجوب الزكاة في قدره.

ثُم إذا مضت السنة الثالثة فقد استقر ملكه على خمسة وعشرين أُخْرى، أما الأولى والثانية فقد أخرج زكاتها لما مضى على التفصيل المذكور. فإن أخرج من موضع آخر زكى جميعها للسنة الثالثة أيضاً، وإن أخرج منها زكى الباقي، وأما هذه الثالثة فقد مضى عليها ثلاث سنين.

---

(١) في (ز): «الاختلاف». (م ع).

فإن قلنا: الزكاة ليست استحقاق جزء والدين لا يمنع الزكاة، أخرج زكاة جميعها لثلاث سنين.

وإن قلنا: إنها استحقاق جزء وقلنا: الدين يمنع الزكاة ولم يملك شيئاً آخر، فيخرج زكاة جميعها للسنة الأولى، وزكاة جميعها سوى القدر الواجب في السنة الأولى للثانية، وزكاة جميعها سوى القدر الواجب في السنتين الأولَيَين للثالثة. وقس الرابعة على هذا.

ثم هاهنا كلامان:

أحدهما: للمسألة شريطة ذكرها إمام الحرمين وهي: أن تكون أجْرة السنتين متساوية ولا بد منها، لأنها لو تفاوتت لزاد القدر المستقر في بعض السنين على ربع المئة ونقص في بعضها، لأن الإجارة إذا انفسخت توزع الأجْرة المسماة على أجرة المثل في المدتين الماضية والمستقبلة.

والثاني: لعلك تبحث فتقول: كلام المسألة فيما إذا كانت المئة في الذمة ثم نقداً، أو فيما إذا كانت الإجارة بمئة معينة أم لا فرق؟

أمَّا كلام النّقَلَة فإنه يشمل الحالتين جميعاً. وأما التفصيل والنص عليهما، فلَمْ أرَ له تَعرّضاً إلّا في «فتاوى» القاضي حسين.

قال في الحالة الأولى: الظاهر أنه يجب زكاة كل مئة إذا حال الحول، لأن ملكه مستقر على ما أخذ، حتى لو انْهَدمت الدار لا يلزمه رَدّ المقبوض، بل له رد مثله.

وفي الحالة الثانية قال: حكم الزكاة حكمها في المبيع قبل القبض، لأنه يعرض أن يعود إلى المستأجر بانفساخ الإجارة.

وبالجملة: فالصورة الثانية أحق بالخلاف من الأولى، وما ذكره القاضي اختيار للوجوب في الحالتين جميعاً، فَاعْلَم ذلك.

وعُدْ بعده إلى لفظ الكتاب:

أما قوله: (نقداً)، فهو إشارة إلى كونها حالَّة مقبوضة، والأجرة عندنا تملك بنفس العقد معجلة إن أطلقا أو شرطا التعجيل، ومؤجلة إن شرطا التأجيل، فإذا كانت ديناً حالاًّ أو مؤجلا زاد ما سبق من الكلام في زكا ة الدين.

وقوله: (وجبت عليه في السنة الأولى)، فيه المباحثة التي تقدمت في أن الكلام في نفس الوجوب أو في وجوب الإخراج، واللفظ إلى الاحتمال الأول أقرب.

وقوله: (زكاة ربع المئة)، وكذا: (زكاة نصفها وزكاة ثلاثة أرباعها)، يجوز أن يعلم بالميم[١]، لأن الشيخ أبا محمد حكى فيما علق عنه عن مالك أنه يجب في كل سنة زكاة جميع المئة كالقول الثاني.

وقوله في القول الثاني: (تجب في كل سنة)، مُعلَمٌ بالحاء[٢]، لأن مذهب أبي حنيفة رحمه الله كالقول الأول، وعبارة الكتاب في القولين جميعاً محمولة على ما إذا أخرج الواجب من غير المئة، وهي الحالة التي ينزل عليها كلام الشافعي رضي الله عنه في «المختصر»[٣]، فإن كان يخرج من عينها فقد ذكرنا حكمه.

ثم نختم الفصل بفرعين:

---

(١) انظر: «الخرشي» (٢/ ١٨٤).

(٢) انظر: «حاشية ابن عابدين» (٢/ ٣٠٧).

(٣) انظر: «المختصر» (٩/ ٥٩).

أحدهما: باع شيئاً بنصاب من النقد مثلاً وقَبَضَه، ولم يقبض المشتري المبيع حتى حال الحول، هل يجب على البائع إخراج الزكاة؟

يُخَرّج على القولين، لأن الثمن قبل قبض المبيع غير مستقرّ.

وخرّجوا على القولين أيضاً: ما إذا أسلم نصاباً في ثمرة أو غيرها، وحال الحول قبل قبض المسلم فيه. وقلنا: إنّ تعذّرَ المسلم فيه يوجب انفساخ العقد. وإن قلنا: إنه يوجب الخيار فعليه إخراج الزكاة.

والثاني: أوصى لإنسان بنصاب ومات الموصي، ومضى حولٌ من يوم موته قبل القبول.

إن قلنا: الملك في الوصية يحصل بالموت، فعلى الموصَى له الزكاة وإن كان يرتد بِرِدّة. وإن قلنا: يحصل بالقبول فلا زكاة عليه.

ثم إن أبقيناه على ملك الميت، فلا زكاة على أحد.

وإن قلنا: إنه للورثة، فهل عليه الزكاة؟ فيه وجهان، أصحهما: لا.

وإن قلنا: إنه موقوف، فإذا قبل بان أنه ملك بالموت، فهل عليه الزكاة؟ روى في «التهذيب»[1] فيه وجهين، أصحهما: لا، لأن ملكه لم يكن مستقرّاً عليه.

* * *

قال رحمه الله:

(الركن الثالث: فيمن تجبُ عليه:

وهو كُلُّ مُسلِمٍ حُرّ؛ فتجبُ في مالِ الصَّبيِّ (ح) والمجنون (ح). وفي مالِ الجَنينِ تَردّد. وتجبُ على المُرتدِّ (م ح) إن قلنا ببقاءِ مِلكِهِ؛ مؤاخَذةً له بالإسلام. ولا زكاةَ على مُكاتَبٍ ورَقيقٍ ولا على سَيِّدَيهما في مالِهما. ومَن مَلكَ بنصفِهِ الحرِّ شيئاً لزمَه (م ح) الزكاة).

فِقْه الفَصْل صور:

إحداها: تَجِبُ الزَّكاة في مال الصَّبي والمَجْنُون، وبه قال مالك وأحمد خلافاً لأبي حنيفة رحمهم الله، وسلم وجوب العشر وصدقة الفطر[1].

لنا: ما رُوي أنه ﷺ قال: «مَن وَلِيَ يَتيماً فليَتَّجِر له ولا يَتْرُكْه حتّى تأكُلَه الصدقة»[2]، وروي أنه ﷺ قال: «ابتَغُوا في أمْوال اليتامى لا تأكلها

---

(١) والذي عليه فقهاء الحنفية: أنه لا تجب الزكاة في مال الصبي والمجنون، بخلاف العشر والصدقة، لأنهما تجبان في مالهما.
انظر: «البحر الرائق» (٢/ ٢٠٢)، «بدائع الصنائع» (٢/ ٤ - ٥ - ٥٩)، «بداية المجتهد» (١/ ١٧٨)، «الشرح الصغير» (١/ ٥٨٩)، «قوانين الأحكام الشرعية» ص١١٦، «كشاف القناع» (٢/ ١٦٩)، «المغني والشرح الكبير» (٢/ ٤٩٣).

(٢) أخرجه الدارقطني في باب وجوب الزكاة في مال الصبي واليتيم (٢/ ١١٠)، والبيهقي في باب من تجب عليه الصدقة (٤/ ١٠٧)، والترمذي في باب ما جاء في زكاة مال اليتيم، وضعف إسناده لوجود المثنى بن الصباح في سنده (٣/ ٣٢).
انظر كذلك للتفصيل: «نصب الراية» (٢/ ٣٣١)، «التعليق المغني» (٢/ ١١٠)، «التلخيص» (٥/ ٥١٧).

الزَّكاة»[١]؛ إذا تقَرَّر ذلك فيجب على الوَلِيِّ إخراجها من مالهما، فإن لم يفعل أخرج الصبيُّ بعد البلوغ، والمجنون بعد الإفاقة زكاة ما مضى.

وهل تجب في المال المنسوب إلى الجَنين؟

حكى إمام الحرمين[٢] فيه تردّداً لوالده رحمهما الله، قال:

والذي ذهب إليه الأئمة: أن الزكاة لا تجب فيه، لأن حياة الحَمْل غير موثوق بها وكذلك وجوده، وإن قضينا بأن الحمل يعرف، فالحكم يتعلق به عند انفصاله[٣].

والثاني: أنه تجب الزكاة إذا انفصل كما في مال الصبي والمجنون.

الثانية: الكافر الأصلي غير ملزم بإخراج الزكاة لا في الحال ولا بعد الإسلام[٤].

وأما المرتد فلا يسقط عنه ما وجب في الإسلام[٥]. فإذا حال الحول على

---

(١) أخرجه الدارقطني في باب وجوب الزكاة في مال الصبي واليتيم (٢/ ١١٠)، والبيهقي في باب من تجب عليه الصدقة (٤/ ١٠٧)، والشافعي في «مسنده» (٩/ ٣٩٣)، وقال النووي في «المجموع» (٥/ ٣٢٩): «هذا الحديث ضعيف»، وقال أيضاً: «ورواه الشافعي والبيهقي بإسناد صحيح عن يوسف بن ماهَك ـ بفتح الهاء ـ عن النبي ﷺ مرسلاً ...».
انظر للتفصيل أيضاً: «التلخيص» (٥/ ٥١٨).

(٢) «نهاية المطلب» (٣/ ٣٨٩).

(٣) وبه قال الحنابلة. انظر: «كشاف القناع» (٢/ ١٦٩).

(٤) وبه قال فقهاء الحنفية والمالكية والحنبلية. انظر: «حاشية ابن عابدين» (٢/ ٢٥٩)، «قوانين الأحكام الشرعية» ص١١٥، «المغني والشرح الكبير» (٢/ ٤٣٦).

(٥) وبه قال فقهاء الحنبلية. وقال فقهاء الحنفية في المرتد: يسقط عنه ما وجب في الإسلام، لأن من شرطها النية، وهي سقطت بالردة كالصلاة.
انظر: «حاشية ابن عابدين» (٢/ ٢٥٩)، «بدائع الصنائع» (٢/ ٥٣)، «كشاف القناع» (٢/ ١٦٨)، «المغني والشرح الكبير» (٢/ ٤٤١ - ٦٤٦).

ماله في الردّة، فهل تجب فيه الزكاة؟ يُبنى على الخلاف في ملكه:

إن قلنا: يَزول ملكُه بالردة فلا.

وإن قلنا: لا يزول، فنعم مؤاخذة بحكم الإسلام.

وإن قلنا: إنه موقوف إلى أن يعود إلى الإسلام أو يهلك على الردّة، فالزكاة أيضاً على الوقف.

وإن قلنا: لا يزول ملكه وأوجبنا الزكاة، فقد ذكر في «التهذيب»[1] أنه لو أخرج في حال الردة جاز كما لو أطعم عن الكفَّارة بخلاف الصوم لا يصح منه، لأنه عمل البدن فلا يصح إلّا مِمّن يكتب له.

وروى في «النهاية»[2] عن صاحب «التقريب»: أنه لا يَبعد أن يقال: لا يخرجها ما دام مرتداً، وكذلك الزكاة الواجبة قبل الردّة، لأن الزكاة قربة مفتقرة إلى النية.

فعلى هذا: إن عاد إلى الإسلام أخرج الزكاة الواجبة في الردّة وقبلها، وإن هلك على الردة حصل اليأس عن الأداء وبقيت العقوبة في الآخرة.

قال الإمام: هذا خلاف ما قطع به الأصحاب، لكن يحتمل أن يقال: إذا أخرج في الردّة ثم أسلم، هل يعيد الزكاة؟ فيه وجهان كالوجهين في الممتنع إذا ظفر الإمام بماله وأخذ الزكاة منه، هل يجزئه أم لا؟

ولك أن تعلم قوله في الكتاب: (إن قلنا ببقاء ملكه)، بالواو، لأن الحنّاطي ذكر أنه يحكى عن ابن سريج: أنه تجب الزكاة على الأقاويل كلها كالنفقات والغرامات.

---

(١) «التهذيب» (٣/ ٥٠).

(٢) «نهاية المطلب» (٣/ ١٤٤).

الثالثة: لا تجب الزكاة على المكاتب، لا العُشر ولا غيره، وبه قال مالك وأحمد[1].

وقال أبو حنيفة: يجب العُشر في زرعه[2].

لنا: ما رُوي أنه ﷺ قال: «لا زَكاةَ في مالِ المُكاتَب»[3]، وأيضاً فإن ملكه ضعيف، ألا تَرى أنه لا يرث ولا يورث عنه، ولا يعتق عليه قريبه. ثم إذا عتق وبقي المال في يده، ابتدأ الحول من يوم العتق، وإن عجز وصار ما في يده للسيد، ابتدأ الحول من حينئذٍ.

الرابعة: العبد القن لا يملك بغير تمليك السيد لا محالة، وهل يملك بتمليك السيد؟ فيه قولان مذكوران في الكتاب في موضعها:

فإن قلنا: لا، وهو المذهب، فزكاة ما ملكه من الأموال الزكوية على السيد، ولا حكم لذلك التمليك.

وإن قلنا: نعم، فلا زكاة على العبد كما لا زكاة على المكاتب وبل أولى، لأن للسيد أن يسترده وينتزعه متى شاء، وهل يجب على السيد؟ فيه وجهان:

أصحهما: لا، لأن ملكه زائل[4].

---

(١) انظر: «الشرح الصغير» (١/ ٥٨٧)، «بداية المجتهد» (١/ ١٧٨)، «كشاف القناع» (٢/ ١٦٨)، «المغني والشرح الكبير» (٢/ ٤٩٥).

(٢) انظر: «بدائع الصنائع» (٢/ ٥٦).

(٣) أخرجه الدارقطني من حديث جابر في باب ليس في مال المكاتب زكاة حتى يعتق (٢/ ١٠٨)، والبيهقي في باب ليس في مال المكاتب زكاة (٢/ ١٠٩)، وقال ابن حجر في «التلخيص» (٥/ ٥١٩): «وفي إسناده ضعيفان ومدلس»، وقال البيهقي: «الصحيح أنه موقوف على جابر».

(٤) وبه قال فقهاء المالكية، وهو إحدى الروايتين عند الحنابلة.
انظر: «الشرح الصغير» (١/ ٥٨٧)، «الخرشي» (٢/ ١٧٩)، «المغني والشرح الكبير» (٢/ ٤٩٤).

والثاني: نعم، لأن ثمرة الملك باقية، فإن للسيد أن يتصرف فيه كيف شاء[١].

وإذا أعتق العبد ارتد الملك إليه بخلاف ملك المكاتب إذا عتق، حكى هذا الوجه أبو عبد الله الحنّاطي، ونقله الإمام عن «شرح التلخيص».

وقد عرفت بما ذكرنا أن قوله: (ولا على سيديهما في مالهما)، تفريع على أن العبد يملك بتمليك السيد إيّاه، وإلّا فليس للعبد مال. وهو معلم بالواو لما روينا من الوجه الثاني. والمدبر وأم الولد كالعبد القن[٢].

الخامسة: مَن بعضه حرّ وبعضه رقيق، لو ملك بنصفه الحر نصاباً، فهل عليه زكاته؟ فيه وجهان:

أحدهما: لا، لنقصانه بالرق كالعبد والمكاتب وهذا هو الذي ذكره في «الشامل»[٣].

وأصحهما ـ وهو المذكور في الكتاب ـ: أنه تجب، لأن ملكه تام على ما ملكه بالجزء الحر منه[٤]، ولهذا قال الشافعي رضي الله عنه: أنه يكفر كفارة الحر الموسر. وقال: إنه يلزمه زكاة الفطر بقدر ما هو حر.

---

(١) وبه قال فقهاء الحنفية، وهو المذهب عند الحنابلة. انظر: «بدائع الصنائع» (٢/ ٦)، «كشاف القناع» (٢/ ١٦٨)، «المغني والشرح الكبير» (٤/ ٤٩٤).

(٢) وبه قال فقهاء الحنفية والحنابلة.
انظر: «بدائع الصنائع» (٦/ ٦)، «كشاف القناع» (٢/ ١٦٨)، «المغني والشرح الكبير» (٢/ ٤).

(٣) وبه قال فقهاء المالكية، وهو رواية عند الحنفية. انظر: «البحر الرائق» (٢/ ٢٠٢)، «بدائع الصنائع» (٢/ ٦)، «قوانين الأحكام الشرعية» ص١١٥.

(٤) وبه قال فقهاء الحنبلية والإمامان من الحنفية. انظر: «بدائع الصنائع» (٢/ ٦)، «المغني والشرح الكبير» (٢/ ٤٩٤).

هذا تمام الصور، وقد تبين بها أن المعتبر فيمن تجب عليه: الحرِّيَّة والإسلامُ على ما ذكر في أوَّل الفصل.

لكن قوله: (وهو كل حر مسلم)، يَقتضي أن لا تجب الزكاة على من ملك بنصفه الحر، لأنه يقع على مَن جَميعُه حر، فأما من بعضه حر وبعضه رقيق يصدق عليه القول إنه ليس بحر، فلما وجبت الزكاة عليه على ظاهر المذهب، وهو الذي ذكره في الكتاب، وجب تأويل اللفظ، والله أعلم.

قال رحمه الله:

(النَّظَر[1] الثاني للزكاة: طرَفُ الأداء: ولهَ ثلاثةُ أحوال:

الأُولى: الأداءُ في الوقت: وهو واجبٌ على الفَورِ (ح) عندَنا، يتخيَّرُ بينَ الصَّرْفِ إلى الإمامِ أو إلى المَساكينِ في الأموالِ الباطنة. وأيُّهما أَولى؟ فيه وجهان. والصَّرْفُ إلى الإمامِ أَولى في الأَمْوال الظاهرة (و). وهل يجب؟ فيه قولان).

ذكر في أول الزكاة، أن النظر في الوجوب والأداء، وقد فرغ الآن من النظر الأول.

وأمَّا الأداء: فَلَه ثلاث حالات، لأنه إما أن يتفق في الوقت أو قبله أو بعده.

الحالة الأولى: الأداء في الوَقْت، وهو وَاجِبٌ على الفور بعد التمكن[2].

---

(١) ثبت في (ظ): (الطَّرَف).

(٢) وبه قال فقهاء المالكية والحنبلية. انظر: «الخرشي» (٢/ ٢٢٣)، «حاشية العدوي» (٢/ ٢٢٣)، «الشرح الصغير» (١/ ٦٦٧)، «المغني والشرح الكبير» (٢/ ٥٤١).

وقوله: (عندنا)، قصد به التعرض لمذهب أبي حنيفة رحمه الله فيما رواه إمام الحرمين[١] وغيره: أنها واجبة على التَّـرَاخي[٢].

ونقل صاحب «الشامل» وغيره اختلافاً لأصحابه فيه:

فعن الكَرْخِي: أنها على الفور.

وعن أبي بكر الرازي[٣]: أنها على التراخي.

لنا: أن الأمر بإيتاء الزكاة وَارِد وحاجة المستحقين ناجزة، فيتحقق الوجوب في الحال.

ثم أَدَاءُ الزكاة يفتقر إلى وظيفتين، فعل ونية. وفعل الأَدَاء يفرض على ثلاثة أَوْجه:

أحدها: أن يُباشره بنفسه[٤]، وهو جائز في الأَمْوَال الباطنة لما روي عن عثمان رضي الله عنه أنه قال في المحرم: «هذا شهر زكاتِكم، فمن كان عليه دينٌ فَلْيَـقْضِ دينَه، ثم لِيُـزَكِّ بَقيَّة ماله»[٥].

---

(١) «نهاية المطلب» (٣/ ١٠٤).

(٢) وبه قال عامة مشايخ الحنفية وعليه الفتوى.
انظر: «حاشية ابن عابدين» (٢/ ٢٧١)، «بدائع الصنائع» (٢/ ٣).

(٣) وهو أحمد بن علي أبو بكر الرازي الجصاص، إمام الحنفية في عصره، وله تصانيف قيمة، منها «أحكام القرآن» و«شرح مختصر الكرخي» و«شرح مختصر الطحاوي» وغير ذلك. توفي سنة (٣٧٠هـ). انظر: «الفوائد البهية» ص٢٧، «تاج التراجم» ص٩٦.

(٤) أي أن يفرق المالك بنفسه.

(٥) أخرجه بهذا الطريق مالك في «الموطأ» باب الزكاة في الدين (١/ ٢٥٣)، والشافعي في «مسنده» (٩/ ٣٩٦)، وأخرجه البيهقي في باب الدين مع الصدقة، من طريق آخر وقال: «رواه البخاري في الصحيح عن أبي اليمان» (٤/ ١٤٨)، انظر للتفصيل أيضاً: «التلخيص» (٥/ ٥٥٤).

والأموَال الباطنة هي: الذهب والفضة وعروض التجارة والرِّكاز[١]، وزكاة الفطر ملحقة بهذا النوع[٢].

وأما الأمْوَال الظاهرة وهي: المَوَاشي[٣] والمُعشرات والمَعَادِن[٤]، فهل يجوز أن يفرق زكاتها بنفسه؟ فيه قولان:

أصحهما وهو الجديد: نعم، كزكاة الأموال الباطنة[٥].

والثاني وهو القديم ومذهب أبي حنيفة رحمه الله، ويُروى عن مالك أيضاً[٦]: أنه لا يجوز، بل يجب صرفها إلى الإمام لقوله تعالى ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا﴾ [التوبة: ١٠٣]؛ ولأنه مال للإمام المُطالبة به، فيجب دفعه إليه كالخراج.

هذا إذا كان الإمام عادلاً، فإن كان جائراً فقولان[٧]:

---

(١) الرِّكَازُ ـ بكسر الراء ـ لغة: من الركز أي الإثبات بمعنى المركوز. وشرعاً: المال المدفون في الجاهلية. ويقال أيضاً: هو المَعْدَن خلقه الله تعالى.
انظر: «الصحاح» (٣/ ٨٨٠)، «المصباح» ص٢٣٧، «أنيس الفقهاء» ص١٣٢، «حاشية ابن عابدين» (٢/ ٣١٨)، «مجمع الأنهر» (١/ ٢١٢)، «التفريع» (١/ ٢٧٩)، «المغني والشرح الكبير» (٢/ ٥٩٢).

(٢) وقال النووي في الروضة في أن زكاة الفطر من الأموال الباطنة أم من الأموال الظاهرة (٢/ ٦١): «وفي زكاة الفطر وجه أنها من الأموال الظاهرة». حكاه في «البيان» ونقله في «الحاوي» عن الأصحاب مطلقاً. واختار أنها باطنة، وهو ظاهر نص الشافعي رضي الله عنه، وهو المذهب.

(٣) المَاشِيَة هي المال من الإبل والغنم والبقر. والجمع: المَوَاشي.
انظر: «المصباح» ص٥٧٤، «مختار الصحاح» ص٥٥٠، «الصحاح» (٦/ ٢٤٩٣).

(٤) المُعشرات أي هي الأموال التي يؤخذ منها العشر. المَعْدِن ـ والجمع المَعَادِن ـ: هو ما خلق الله في الأرض. انظر: «أنيس الفقهاء» ص١٣٢.

(٥) وبه قال فقهاء الحنابلة. انظر: «المغني والشرح الكبير» (٢/ ٥٠٧).

(٦) انظر: «حاشية ابن عابدين» (٢/ ٢٨٦)، «قوانين الأحكام الشرعية» ص١٢٨.

(٧) في (ز): «فوجهان». (الزكاة).

أحدهما: يجوز ولا يجب خوفاً من أن لا يوصله إلى المستحقين[١].

وأصحهما: أنه يجب لنفاذ حكمه وعدم انعزاله بالجور[٢]، وعلى هذا القول لو فرَّق بنفسه لم يحسب، وعليه أن يؤخر ما دام يرجو مجيء الساعي، فإذا أيس فرَّق بنفسه.

والثاني: أن يصرف إلى الإمام وهو جائز، فإنه نائب المستحقين. وكان النبي ﷺ والخلفاء بعده يبعثون السعاة لأخذ الزكاة[٣].

والثالث: أن يوكل بالصرف إلى الإمام، أو بالتفرقة على المستحقين حيث يجوز له التفرقة بنفسه، وهو جائز أيضاً، لأنه حق مالي فيجوز التوكيل في أدائه كديون الآدميين.

وأما الأفضل من هذه الطرق فلا خلاف في أن تفرقة الزكاة بنفسه أفضل من التوكيل بها، لأنه على يقين من فعل نفسه، وفي شك من فعل الوكيل. وبتقدير أن يجوز لا يسقط الفرض عن الموكل، وله على الوكيل غرم ما أتلف.

وفي الأفضل من الطريقين الأوليين في الأموال الباطنة وجهان:

أحدهما، وبه قال ابن سريج وأبو إسحاق: أن الصرف إلى الإمام أولى، لأنه

---

(١) قال فقهاء الحنابلة، والذي عليه فقهاء المالكية: فإن لم يتمكن صرفها عن إمام غير عادل دفعت إليه وأجزأت، وإن تمكن صرفها عنه دفعها صاحبها لمستحقها، ويستحب أن يتولى دفعها بنفسه خوف الثناء.
انظر: «المنتقى» (٢/ ٩٤)، «قوانين الأحكام الشرعية» ص١٢٨، «كشاف القناع» (٢/ ٢٥٩)،«المغني والشرح الكبير» (٢/ ٥٠٩).

(٢) وهو الذي أفتى به فقهاء الحنفية في الأموال الظاهرة.
انظر: «حاشية ابن عابدين» (٢/ ٢٨٩).

(٣) وقال ابن حجر في «التلخيص» عند ذكر الحديث (٥/ ٥٢١): «هذا مشهور» ولكن أخرجه مسلم في باب في تقديم الزكاة ومنعها من حديث أبي هريرة: «بعث رسول الله ﷺ عمر على الصدقة»، (٢/ ٦٧٦) وأبو داود في باب زكاة السائمة عن أبيّ بن كعب أنه قال: «بعثني رسول الله ﷺ مصدقاً» (٢/ ١٩٨) وفيه روايات أخرى.

أعرف بأهل السهمان وأقدر على التفرقة بينهم، ولأنه إذا فرّق الإمام كان على يقين من سقوط الفرض بخلاف ما لو فرّق بنفسه، لجواز أن يسلم إلى من ليس بصفة الاستحقاق وهو يظنه بصفة الاستحقاق.

والثاني: أن الأولى أن يفرقها بنفسه، لأنه بفعل نفسه أوثق، ولينال أجر التفرقة، وليخص بها أقاربه وجيرانه. وهذا الوجه هو المذكور في «التهذيب»[١] و«العدة». ومن قال به تعلق بقوله في «المختصر»[٢]: «وأحب أن يتولى الرجل قسمتها بنفسه ليكون على يقين من أدائها عنه».

والأول هو الأظهر عند أكثر الأئمة من العراقيين وغيرهم[٣]، ولم يذكر الصيدلانيُّ غيره، وحملوا قول الشافعي رضي الله عنه على أنه أولى من التوكيل.

ومنهم من قال: أراد به في الأموال غير الظاهرة، وأما في الأموال الظاهرة فالأولى الصرف إلى الإمام ليخرج عن شبهة الخلاف[٤].

ومنهم من أطلق الخلاف من غير فرق بين الأموال الباطنة والظاهرة، وهكذا فعل صاحب الكتاب في قسم الصدقات، وعبّر عن هذا الخلاف بالقولين على خلاف المشهور. ورأيت المحاملي صرح في القولين والوجهين بطرد الخلاف.

فليكن قوله: (والصرف إلى الإمام أولى في الأموال الظاهرة)، معلماً بالواو.

وحيث قلنا: الصرف إلى الإمام أولى، فذلك إذا كان الإمام عادلاً، فإن كان جائراً فوجهان:

---

(١) «التهذيب» (٣/ ٢٥).

(٢) انظر: (٩/ ٥٢).

(٣) وهو الذي صححه النووي في «الروضة» (٢/ ٦١).

(٤) وهو المذهب عند فقهاء الشافعية. انظر: «الروضة» (٢/ ٦٢).

أحدهما: أنه كالعادل، ويحكى ذلك عن صاحب «الإفصاح» لما روي أن سعد ابن أبي وقاص، وأبا هريرة، وأبا سعيد؛ رضي الله عنهم سُئلوا عن الصرف إلى الولاة الجائرين، فأمروا به[١].

وأصحهما ـ وهو الذي ذكره في الكتاب في قسم الصدقات ـ: أن التفريق بنفسه أولى من الصرف إليه لظهور جوره وخيانته.

بل حكى الحناطي وجهاً: أنه لا يجوز الصرف إلى الجائر فضلاً عن الأفضلية[٢].

قال:

(وتجبُ نيّةُ الزكاةِ بالقلب (ح)؛ فيَنوي الزكاةَ المفروضة. فإن لم يتعرَّض للفَرْضِ فوجهان. ولا يَلزمُه تعيينُ المال. فإن قال: «عن ماليَ الغائب» فكان تالِفاً لم ينصرفْ إلى الحاضر. ولو قال: «عن الغائب فإن كان تالِفاً فعن الحاضر أو هو صَدَقة » جاز، لأنه مُقتضى الإطلاق).

الوظيفة الثانية: النية، ولا بد منها في الجملة[٣]، لقوله ﷺ: «إنما الأعمال بالنيات»[٤].

---

(١) أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه في باب من قال تدفع الزكاة إلى السلطان (٢/ ٣٨٤) عن سهيل عن أبيه قال: سألت سعداً وابن عمر وأبا هريرة وأبا سعيد فقلت: «إن لي مالاً وأنا أريد أن أعطي زكاته ولا أجد له موضعاً، وهؤلاء يصنعون فيها ما ترون»، فقال: «كلهم أمروني أن أدفعها إليهم».
وأخرجه البيهقي في باب الاختيار في دفعها إلى الولي (٤/ ١١٥)، وقال عقب ذكر الحديث: «وروينا في هذا أيضاً عن أبي هريرة وجابر بن عبد الله وعبد الله بن عباس رضي الله عنهم».

(٢) وقال النووي في «الروضة» لهذا الوجه (٢/ ٦٢): «هذا غريب ضعيف مردود».

(٣) وهو الذي ذهب إليه فقهاء الحنفية والمالكية والحنبلية. انظر: «حاشية ابن عابدين» (٢/ ٢٦٨)، «الخرشي» (٢/ ٢٢٢)، «الشرح الصغير» (١/ ٦٦٦)، «المغني والشرح الكبير» (٢/ ٥٠٥).

(٤) متفق عليه. وهو عند البخاري في باب كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله (١/ ٢)، وعند مسلم في كتاب الإمارة، باب بيان قدر ثواب من غزا فغنم ومن لم يغنم (٣/ ١٥١٥).

وهل المعتبر قصد القلب أم يكفي القول باللسان؟

قال الشافعي رضي الله عنه في «المختصر»[١]: «وإذا وَلِي الرجل زكاة ماله لم يجزه إلّا بنية أنه فرض». والنية هي القصد، فقضية هذا اعتبار قصد القلب.

ونقل في «الأم»[٢]: أنه سواء نوى أو تكلم بلسانه أنه فرض يجزئه.

قال الأصحاب: في المسألة وجهان، وقال القفال وغيره: قولان:

أصحهما ـ وهو المذكور في الكتاب ـ: أنه لا بد من قصد القلب، وهذا ما خرّجه ابن القاص، وإليه ذهب صاحب «التقريب».

والثاني: أنه يكفي القول باللسان، وهو اختيار القفال فيما حكى الصيدلاني.

واحتج بأن إخراج الزكاة في حال الردة جائز، ومعلوم أن المرتد ليس من أهل نية هي قربة، فدل أن لفظه كافٍ.

وأيضاً فإن الزكاة تجري فيها النيابة وإن لم يكن النائب من أهلها، فإذا جاز أن ينوب فيها شخص عن شخص، جاز أن ينوب اللسان عن القلب، ولا يلزم الحج، فإن النائب فيه لا بد أن يكون من أهل الحج.

ومن قال بالأول حمل كلامه في «الأم» على أنه لا فرق بين أن يقتصر على قصد القلب وبين أن يجمع بين قصد القلب والتلفظ. وأما فصل المرتد، ففي أدائه الزكاة في حال الردة كلام تقدم. وعلى التسليم، فلا نسلم أن القصد غير معتبر في حق المرتد، نعم لا يُتصور منه قصد هو قربة، لكن كما لا يُتصور منه ذلك لا يتصور منه أيضاً لفظ

---

(١) انظر: (٩/ ٥٢).

(٢) انظر: (٢/ ٣١).

هو قربة. وقد قيل للقفال: «لا يسقط الفرض حتى يقول المرتد: هذا عطاءُ فرضٍ»، فقال: «كذا ينبغي أن يكون»، فإذا جاز اعتبار اللفظ وإن لم يكن قربة، فلِمَ لا يجوز اعتبار القصد وإن لم يكن قربة؟

وأما الوجه الثاني فهو باطل بالوضوء، فإنه يجوز فيه إنابة الأهل وغير الأهل، ومع ذلك يعتبر فيه قصد القلب. وروى الشيخ أبو علي طريقة أخرى عن بعضهم قاطعة باعتبار قصد القلب.

وكيفية النية: أن ينوي هذا فرض زكاة مالي، أو فرض صدقة مالي، أو زكاة مالي المفروضة، أو الصدقة المفروضة. ولا يكفي التعرض لفرض المال، فإن ذلك قد يكون كفارةً ونذراً. ولا يكفي التعرض للصدقة في أصح الوجهين، فإنها قد تكون نافلة.

ولو تعرض للزكاة دون صفة الفرضية، فهل يجزئه؟ فيه وجهان:

الذي ذكره الأكثرون: أنه يجزئه، لأن الزكاة لا تكون إلّا مفروضة[1].

قال في «النهاية»[2]: «وهما كالوجهين فيما إذا نوى صلاة الظهر ولم يتعرض للفرضية»، لكن صلاة الظهر قد تكون نافلة من الصبي، وممن صلى منفرداً ثم أعاد في جماعة.

ولا انقسام في الزكاة، ولا يجب تعيين المال المزكَّى عنه، فإن غرض تنقيص المال ودفع حاجة المستحقين لا يختلف، بل يزكي عن مواشيه ونقوده حتى يُخرج تمام الواجب، فلو ملك أربعمئة درهم مثلاً، مئتان حاضرتان ومئتان غائبتان، فأخرج عشرة من غير تعيين جاز. وكذا لو ملك أربعين من الغنم وخمساً من الإبل، فأخرج

---

(١) وهو المذهب عند فقهاء الشافعية. انظر: «الروضة» (٢/ ٦٤).

(٢) «نهاية المطلب» (٣/ ١٩٦).

شاتين، ولو أخرج خمسة مطلقاً ثم بان له تلف أحد المالين، أو تلف أحدهما بعد الإخراج، فله أن يحسب المخرّج عن الزكاة الأخرى.

ولو عيّن مالاً لم ينصرف إلى غيره، حتى لو أخرج الخمسة عن المال الغائب فبان تالفاً لم يكن له صرفه إلى الحاضر.

ولو قال: «هذه عن مالي الغائب إن كان سالماً» فبان تالفاً، هل له الصرف إلى الحاضر؟ حكى في «العدة» فيه وجهين، قال: والأصح أنه لا يجوز.

ولو قال: «هذه عن مالي الغائب، فإن كان تالفاً فهي صدقة». أو قال: «إن كان مالي الغائب سالماً، فهذه زكاته وإلّا فهي صدقة» جاز، لأن إخراج الزكاة عن الغائب هكذا يكون.

وإن اقتصر على قوله: «عن مالي الغائب حتى لو بان تالفاً» لا يجوز له الاسترداد إلا إذا صرح فقال: «هذا عن مالي الغائب فإن بان تالفاً استرْدَدْتُه». وليست هذه الصورة كما إذا أخرج خمسة وقال: «إن كان مورِّثي قد مات وورثت ماله فهذه زكاته» فبان موته، لا يحسب المخرّج عن الزكاة، لأن الأصل بقاء المورِّث وعدم الإرث، وهاهنا الأصل سلامة المال. فالتردد معتضد بهذا الأصل.

ونظير هذه المسألة أن يقول في آخر شهر رمضان: «أصوم غداً عن رمضان إن كان من الشهر يصح»، ونظير مسألة الميراث أن يقول في أوله: «أنا صائم غداً عن رمضان إن كان من الشهر لا يصح».

ولو قال: «هذه عن مالي الغائب، فإن كان تالفاً فعن الحاضر»، فالذي قاله معظم الأئمة[1]: أن الغائب إن كان سالماً يقع عنه وإلا فلا يقع، بل يقع عن الحاضر، لأنه قد

(١) وهو المذهب عند فقهاء الشافعية. انظر: «الروضة» (٢/ ٦٤).

جزم بكونها زكاة ماله. والتردد في أنها عن أي المالين بحسب بقاء ماله الغائب وتلفه لا يضر، كالتردد بين الفرض والنفل في الصورة السابقة على اختلاف التقديرين.

وهذا لأن تعيين المال ليس بشرط، فلا يقدح التردد فيه. حتى لو قال: «هذه عن مالي الغائب أو: الحاضر» أجزأته، وعليه خمسة أخرى. ويخالف ما لو نوى الصلاة عن فرض الوقت إن دخل الوقت وإلا فعن الفائتة لا يجزئه، لأن التعيين شرط في العبادات البدنية.

وحكى في «النهاية»[1] تردداً عن صاحب «التقريب» في وقوع المخرّج عن الحاضر، لأن النية مترددة بالإضافة إليه تردداً غير معتضد بالأصل، فإنه إنما جعلها عن الحاضر بشرط تلف الغائب، والأصل في الغائب البقاء والاستمرار، فكان الوقوع عن الغائب على خلاف الأصل. ويخالف ما لو قال: وإلا فهي نافلة، لأنه يحتاط في الفرض بما لا يحتاط به للنفل.

وقوله في الكتاب: (فإن كان تالفاً فعن الحاضر أو هو صدقة)، ليس المراد منه أن الناوي ردد هكذا، لكنهما صورتان عُطف إحداهما على الأخرى، والمعنى: أو قال: «هو صدقة». ولو ردد فقال: «وإلا فعن الحاضر» أو: «هو صدقة»، وكان الغائب تالفاً لم يقع عن الحاضر كما قال الشافعي رضي الله عنه؟

لو قال: «إن كان مالي الغائب سالماً فهذه زكاته أو نافلة»، وكان ماله سالماً؛ لم يجزه، لأنه لم يقصد بالنية قصد فرض خالص. ونظيره أن يقول: «أصلي فرض الظهر أو نافلة»، أو: «أصوم غداً عن رمضان أو نافلة» فلا ينعقد.

وقوله: (جاز)، معلم بالواو، لأنه حكم بالجواز في الصورتين معاً، وفيها إذا قال: «فإن كان تالفاً فمن الحاضر» للوجه المنقول عن صاحب «التقريب».

---

(١) «نهاية المطلب» (٣/ ١٩٨).

وقوله: (لأنه مقتضى الإطلاق)، يرجع إلى الصورة الأخيرة وهي أن يقول: «فإن كان تالفاً فهو صدقة» لأن المفهوم من الإطلاق هاهنا أن يقتصر على قوله: «هذا المال عن الغائب» ولو اقتصر عليه وكان الغائب تالفاً، يكون المخرج صدقة على ما سبق ولا يقع عن الحاضر. فظهر أن الإجزاء عن الحاضر ليس مقتضى الإطلاق.

فإن قلت: في جواز نقل الصدقة خلاف، يأتي في موضعه. فتجويز الإخراج عن المال الغائب في مسائل الفصل، جواب على قول الجواز أم كيف الحال؟

فالجواب: أن أبا القاسم الكرخي جعلها جواباً على قول الجواز، ويجوز أن تفرض الغيبة عن منزله وعدم وقوفه على بقاء المال وهلاكه. فيصح تصوير هذه المسائل من غير النظر إلى ذلك الخلاف، وقد أشار إلى هذا في «الشامل».

قال:

(وينوي وَلِيُّ الصبيِّ والمجنون. وهل ينوي السُّلطانُ إذا أخذَ الزكاةَ من المُمتنِع؟ إن قلنا: لا تَبْرأُ ذِمّةُ المُمتنِع فلا، وإن قلنا: تَبْرأُ؛ فوجهان).

كما أن صاحب المال قد يُفرّق الزكاة بنفسه، فغيره قد ينوب عنه فيه، فإن فرّق بنفسه فلا بد من النِّيَّة كما بيناه، وإن ناب عنه غيره فذلك يفرض على وجوه:

منها: نيابة الوَلِـي عن الصبي والمجنون، ويجب عليه أن ينوي[1]، لأن المؤدَّى عنه ليس أهلاً للنية كما أنه ليس أهلاً للقَسَم والتفريق، فينوب عنه في النية كما ينوب عنه في القَسْم.

---

(١) وبه قال فقهاء المالكية والحنبلية. والذي عليه فقهاء الحنفية في زكاة مال الصبي والمجنون: أنه عدم إخراج الزكاة في مالهما كما سبق ذكره في موضعه.
انظر: «البحر الرائق» (٢/ ٢٠٢)، «الخرشي» (٢/ ٢٢٢)، «المغني والشرح الكبير» (٢/ ٤٩٤).

قال القاضي ابن كج: فلو دفع من غير نية لم يقع الموقَع وعليه الضمان.

ومنها: أن يتولى السلطان قَسْم زكاته؛ وذلك إما أن يكون بدفعه إلى السلطان طوعاً، أو يأخذ السلطان منه كرهاً. فإن دفع طوعاً ونوى عند الدفع كفى وإن لم ينوِ السلطان، لأنه نائب المستحقين، فالدفع إليه كالدفع إليهم.

وإن لم ينوِ صاحب المال ونوى السلطان، أو لم ينوِ هو أيضاً، ففيه وجهان:

أحدهما: وهو ظاهر كلامه في «المختصر»[1] ولم يذكر كثير من العراقيين سواه: أنه يجزئ. ووَجَّهُوه بأنه لا يدفع إلى السلطان إلّا الفرض، وهو لا يفرق على أهل السُّهمان إلا الفرض، فأغنت هذه القرينة عن النية.

والثاني: لا يجزئ، لأن الإمام نائب الفقراء، ولو دفع إليهم بغير نية لم يجز، فكذلك إذا دفع إلى نائبهم. قال صاحب «المهذب»[2] و«التهذيب»[3] وجمهور المتأخرين: هذا أصح، وهو اختيار القاضي أبي الطيب. وحملوا كلام الشافعي رضي الله عنه على الممتنع، يجزئه المأخوذ وإن لم ينوِ، لكن نُقل عن نصه في «الأم»[4] أنه قال: يجزئه وإن لم ينوِ طائعاً كان أو كارهاً.

وأما إذا امتنع عن أداء الزكاة فللسلطان أخذها منه كرهاً خلافاً لأبي حنيفة[5].

---

(١) انظر: (٩/ ٥٢).

(٢) «المهذب» (١/ ٣١٢).

(٣) «التهذيب» (٣/ ٦٢).

(٤) انظر: (٢/ ٣١).

(٥) وبه قال فقهاء الحنبلية. والذي عليه فقهاء الحنفية: أنه إن كان في الأموال الظاهرة فإنه يسقط الفرض عن أربابها بأخذ السلطان أو نائبه، لأن ولاية الأخذ له. فبعد ذلك فإن لم يضع السلطان موضعها لا يبطل أخذه عنه. وإن كان في الأموال الباطنة، فإنه لا يسقط الفرض، لأنه ليس للسلطان ولاية أخذ زكاة الأموال الباطنة، فلم يصح أخذه. =

لنا: قوله تعالى جده: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا﴾ [التوبة: ١٠٣]، ولا يأخذ إلّا قدر الزكاة على الجديد[1]، لقوله ﷺ: «ليس في المال حق سوى الزكاة»[2].

وقال في القديم: يأخذ مع الزكاة شطر ماله لما روي أنه ﷺ قال: «في كلِّ أربعين من الإبل السَّائمة بنت لبون، مَن أعطاها مُؤْتجراً بها فله أجرها، ومَن منعها فإنا آخذوها وشَطْر ماله، عزَمةٌ من عزمات ربِّنا، ليس لآل محمدٍ فيها شيء»[3].

إذا عرفت ذلك، فإن نوى الممتنع حالة الأخْذ برئت ذمته ظاهراً وباطناً، ولا حاجة إلى نية الإمام، وإن لم ينوِ فهل تبْرأ ذمته؟ نظر: إن نوى الإمام سقط عنه الفرض ظاهراً ولا يطالب به ثانياً، وهل يسقط باطناً؟ فيه وجهان:

= انظر: «البحر الرائق» (٢/ ٢١١)، «حاشية ابن عابدين» (٢/ ٢٦٨)، «المغني والشرح الكبير» (٢/ ٥٠٧).

(١) الجديد هو المشهور في مذهب الشافعية. انظر: «الروضة» (٢/ ٦٦).

(٢) أخرجه بهذا اللفظ ابن ماجَهْ في باب ما أدّى زكاته ليس بكنز من حديث فاطمة بنت قيس (١/ ٥٧٠)، وقال ابن حجر في «التلخيص» عند ذكر الحديث (٥/ ٥٢٦): «... وفيه أبو حمزة ميمون الأعور راويه عن الشعبي عنها وهو ضعيف». وأخرجه الترمذي في باب ما جاء أن في المال حقاً سوى الزكاة (٣/ ٤٨) بالإسناد الذي أخرجه ابن ماجَهْ بلفظ: «إن في المال حقاً سوى الزكاة» وقال: «هذا حديث إسناده ليس بذلك. وأبو حمزة ميمون الأعور يُضعّف».
وقال النووي في «المجموع» عند ذكر الحديث (٥/ ٣٣٢): «فضعيف جداً لا يعرف».

(٣) أخرجه أبو داود في باب في زكاة السائمة (٢/ ١٩٢)، والنسائي في باب عقوبة مانع الزكاة (٥/ ١٥)، وفي باب سقوط الزكاة عن الإبل إذا كانت رسلاً لأهلها ولِحُمولتها (٥/ ٢٥)، وأحمد في مسنده (٥/ ٢-٤)، والحاكم في كتاب الزكاة وقال: «هذا حديث صحيح الإسناد» (١/ ٥٥٤)، وقال أبو داود: «وجَدّ بَهْز بن حكيم ـ وهو معاوية بن حَيْدَة القشيري ـ وله صحبة. وبَهز بن حكيم وثَّقه بعضهم وتكلم فيه بعضهم».
وقال النووي في «المجموع» (٥/ ٣٣٢): «وإسناده إلى بَهز ابن حكيم صحيح على شرط البخاري ومسلم، وأما بَهز فاختلفوا فيه...».
انظر للتفصيل في ذلك: «تهذيب الإمام ابن قيم الجوزية» (٢/ ١٩٣)، «التلخيص» (٥/ ٥٢٦).

أحدهما: لا، لأنه لم ينوِ، وهو متعبَّد بأن يتقرب بالزكاة.

وأظهرهما: أنه يسقط إقامةً لنية الإمام مقام نيته، كما أن قَسْمه قام مقام قَسْمه، وكما أن نية الوَلِي تقوم مقام نية الصبي. وإن لم ينوِ الإمام أيضاً لم يسقط الفرض في الباطن، وكذا في الظاهر على أظهر الوجهين.

هذا الترتيب والتفصيل ذكره في «التهذيب»[١].

وإذا اقتصر[٢] خرج منه الوجهان المشهوران في أن الممتنع إذا أخذت منه الزكاة ولم ينوِ، هل يسقط الفرض عنه باطناً؟ وبنى إمام الحرمين[٣] وصاحب الكتاب وجوب النية على الإمام على هذين الوجهين:

إن قلنا: لا تبرأ ذمة الممتنع باطناً فلا يجب، وإن قلنا: تبرأ، فوجهان:

أحدهما: لا، كي لا يتهاون المالك فيما هو متعبَّد به.

والثاني: نعم، لأن الإمام فيما يليه من أمر الزكاة كولي الطفل، والممتنع مقهور كالطفل.

وظاهر المذهب: أنه يجب عليه أن ينوي، فلو لم ينوِ عصى، وأن نيته تقام مقام نية المالك. وهذا لفظ القفال في «شرح التلخيص».

ومنها: أن يُوَكّل وكيلاً بتفريق الزكاة. فإن نوى الموكّل عند الدفع إلى الوكيل، ونوى الوكيل عند الدفع إلى المساكين، فهو أولى، وإن لم ينوِ واحد منهما، أو لم ينوِ الموكل لم يجز، كما لو دفع إلى المساكين بنفسه ولم ينوِ، وإن نوى الموكّل عند الدفع ولم ينوِ الوكيل، ففيه طريقان:

---

(١) «التهذيب» (٣/ ٦٤).

(٢) في (ز): «اختصر». (م ع).

(٣) «نهاية المطلب» (٣/ ١٤٥).

أحدهما: القطع بالجواز كما لو دفع إلى الإمام ونوى.

وأظهرهما: أنه يُبنى على أنه لو فرّق بنفسه، هل يجزئه تقديم النية على التفرقة؟ وفيه وجهان:

أحدهما: لا، كما في الصلاة.

وأظهرهما ـ وبه قال أصحاب أبي حنيفة رحمهم الله ـ: نعم، كما في الصوم للعسر، ولأن المقصود الأظهر من الزكاة: إخراجها وسد خَلاّت المستحقين بها، ولذلك جازت النيابة فيه مع القدرة على المباشرة.

وعلى هذا: تكفي نية الموكل عند الدفع إلى الوكيل[1].

وعلى الأول: لا بد من نية الوكيل عند الدفع إلى المساكين أيضاً.

ولو وكل وكيلاً وفوض النية إليه أيضاً جاز، كذا ذكره في «النهاية»[2] و«الوسيط»[3].

فرع:

لو تصدق بجميع ماله ولم ينوِ الزكاة، لم تسقط عنه الزكاة.

وعن أصحاب أبي حنيفة رحمه الله: أنها تسقط[4].

---

(١) وبه قال فقهاء الحنبلية أيضاً. انظر: «البحر الرائق» (٢/ ٢١٠)، «حاشية ابن عابدين» (٢/ ٢٦٨)، «المغني والشرح الكبير» (٢/ ٥٠٥).

(٢) «نهاية المطلب» (٣/ ١٩٩).

(٣) «الوسيط» (٢/ ٤٤٤).

(٤) والذي عليه فقهاء الحنفية فيما إذا تصدق بجميع النصاب بلا نية الزكاة، أن الزكاة المفروضة تسقط عنه، لأن الواجب جزء منه وقد وصل إلى مستحقه، وإنما تشترط النية لدفع المزاحم، فلما أدّى الكل زالت المزاحمة. انظر: «البحر الرائق» (٢/ ٢١٠).

قال:

(ويُستحبُّ للساعي أن يُعلِّمَ في السَّنةِ شهراً لأخذِ الزكاة، وأن يرُدَّ المَواشي إلى مَضيقٍ قريبٍ من المَرعى ليَسهُلَ عليه الأخذُ والعَدّ).

كان النبي ﷺ والخلفاء بعده يبعثون السعاة لأخذ الزكاة[١]. والمعنى فيه: أن كثيراً من الناس لا يعرفون الواجب والواجب فيه ومن يُصرف إليه، فبعثوا ليأخذوا من حيث تجب ويَضَعوا حيث يجب.

والأموال نوعان:

أحدهما: ما لا يعتبر فيه الحول كالثمار والزروع. فتبعث السعاة لوقت وجوبها، وهو إدراك الثمار واشتداد الحبوب. وذلك لا يختلف في الناحية الواحدة كثير اختلاف.

والثاني: ما يعتبر فيه الحول، وهو موضع كلام الكتاب. فأحوال الناس تختلف ولا يمكن بَعْث ساع إلى كل واحد عند تمام حوله، فيعيّن شهراً يأتيهم الساعي فيه. واستحب الشافعي رضي الله عنه أن يكون ذلك الشهر المحرم صيفاً كان أو شتاء، فإنه أول السنة الشرعية[٢].

وليخرج قبل المحرم ليوافيهم أول المحرم. ثم إذا جاءهم، فمن تمّ حوله أخذ زكاته، ومن لم يتم حوله فيستحب له أن يعجِّل. فإن لم يفعل استخلف عليه من يأخذ زكاته، وإن شاء أخّر إلى مجيئه من قابل، وإن وثق به فوض التفريق إليه.

---

(١) سبق تخريجه قريباً (ص:٩٤).

(٢) قال النووي في «الروضة» (٢/ ٦٨): «هذا الذي ذكرنا من تعيين شهرٍ هو على الاستحباب على الصحيح». وفيه وجه: يجب، ذكره صاحب الكتاب في آخر قسم الصدقات.

وأين[١] يأخذ زكاة المواشي؟ إن كانت تَرِد الماء أخذها على مياههم ولا يكلفهم ردها إلى البلد ولا يلزمه أن يتبع المراعي. وبهذا فسر قوله ﷺ: «لا جَلَب ولا جَنَب»[٢]، أي: لا يكلَّفون أن يَجْلُبُوها إلى البلد، وليس لهم أن يُجَنِّبُوها الساعي فيشقوا عليه.

فإن كان لرب المال مَاءَانِ أمره بجمعها عند أحدهما، وإن اجتزأت الماشية بالكَلأ في وقت الربيع ولم ترِد الماء، أخذ الزكاة في بيوت أهلها وأفنيتهم، هذا لفظ الشافعي رضي الله عنه[٣]. وقضيته تجويز تكليفهم الرد إلى الأفنية، وقد صرح به المحاملي وغيره.

وإذا أراد معرفة عددها: فإن أخبره المالك وكان ثقة، قبل قوله وإلا أحصاها.

والأولى أن تُجْمع في حظيرة ونحوها، ويُنصَبُ على الباب خشبة معترضة

---

(١) كذا في (ز)، وفي غيرها: «وأن». (م ع).

(٢) أخرجه أبو داود في باب أين تصدق الأموال (٢/ ٢٠٥)، وأحمد في «مسنده» (٢/ ٥٩ - ١٨٠ - ٢١٥) من حديث ابن إسحاق بزيادة: «ولا تؤخذ صدقاتهم إلّا في دورهم».

وفي الباب عن عمران بن حصين أخرجه أبو داود في نفس الباب السابق وفي باب الجهاد، والنسائي في كتاب النكاح، باب تأويل قوله عز وجلّ: ﴿وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلنِّسَآءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ﴾ [النساء: ٢٤] (٦/ ١١١)، والترمذي في كتاب النكاح، باب ما جاء في النهي عن نكاح الشغار (٣/ ٤٣١) وليس فيه الزيادة المذكورة، وقال فيه: «هذا حديث حسن صحيح».

معنى «لا جَلَبَ»: أن تصدق الماشية في موضعها، ولا تجلب إلى المصدق، بل تؤخذ زكاتها عند المياه. ومعنى «ولا جَنَب»: لا يكون المصدق بأقصى مواضع أصحاب الصدقة فتُجنَب إليه، أي لا يبعدون عن مواضعهم، أو إذا كانت الماشية في الأفنية فتُترك فيها ولا يُخرَج إلى المرعى ليخرج الساعي لأخذ الزكاة، لما فيه من المشقة، فأمر بالرفق من الجانبين.

انظر: «المصباح» ص١٠٢، «التلخيص» (٥/ ٥٢٨)، «معالم السنن» للخطابي (٢/ ٢٠٥)، «شرح السيوطي على النسائي» (٦/ ١١١)، «حاشية السندي على النسائي» (٦/ ١١١).

(٣) انظر: «المختصر» (٩/ ٥١).

وتساق لتخرج واحدة بعد واحدة، ويثبت كل شاة إذا بلغت المضيق. ويقف ربُّ المال أو نائبه من جانب والساعي أو نائبه من جانب، وبيد كل واحد منهما قضيب يُشيران به إلى كل شاة أو يصيبان ظهرها به، فذلك أبعد عن الغلط. وإن اختلفا بعد الإحصاء وكان الواجب يختلف أعاد العد.

وقوله: (قريب من المرعى)، فيه إشارة إلى أنه لا يكلفهم الرد من المرعى إلى البلدة والقرية، بل يأمر بجمعها في مضيق قريب من المرعى، فإن عَسر الحضور ثَمَّ، فقد ذكرنا أنه يأمر بالرد إلى الأفنية.

قال:

(ويُستحبُّ أن يقولَ للمؤدّي: «آجَرَك اللهُ فيما أعطَيت، وجعلَه لك طَهوراً، وبارَكَ لك في ما أبقيَت». ولا يقول: «صلّى اللهُ عليك» وإن قالَه عليه السلامُ لآلِ أبي أوفى؛ لأنه مخصوصٌ به فله أن يُنعِمَ به على غيره. وكما لا يُقال: «مُحَمَّدٌ عزَّ وجلّ» وإن كان عزيزاً جليلاً فلا يَحْسنُ أن يُقال: «أبو بكرٍ صلواتُ الله عليه» وإن كان يدخُلُ تحتَ آلهِ تَبَعاً).

قال الله تعالى: ﴿وَصَلِّ عَلَيْهِمْ﴾ [التوبة: ١٠٣] أي: ادع لهم، فيستحب للساعي أن يدعو لرب المال ترغيباً له في الخير وتطييباً لقلبه، ولا يتعين شيء من الأدعية. واستحب الشافعي رضي الله عنه أن يقول: «آجرك الله فيما أعطيت، وجعله لك طهوراً، وبارك لك فيما أبقيت»[1]. وهو لائق بالحال.

وحكى الحناطي وجهاً: أنه يجب عليه الدعاء[2]، وله مُتمسَّكٌ من لفظ الشافعي

---

(١) انظر: «الأم» (٢/ ٧٩).

(٢) وهو وجه شاذ عند فقهاء الشافعية. انظر: «الروضة» (٢/ ٦٩).

رضي الله عنه فإنه قال: «فحق على الوالي أن يدعو له»[١].

وكما يستحب للساعي الدعاء يستحب للمساكين أيضاً إذا فرَّق ربُّ المال عليهم، وقد روي عن عبد الله بن أبي أَوْفى رضي الله عنه قال: كان النبي إذا أتاه قوم بصدقتهم قال: «اللهم صلِّ على آل فلان»، فأتاه أبي بصدقته، فقال: «اللهم صلِّ على آل أبي أوفى»[٢].

قال الأئمة: هذا وإن ذكره النبي ﷺ لا يقوله غيرُه، لأن الصلاة قد صارت مخصوصة في لسان السلف بالأنبياء عليهم الصلاة والسلام، كما أن قولنا: «عز وجلّ» صار مخصوصاً بالله تعالى جده، وكما لا يقال: محمد عز وجل، وإن كان عزيزاً جليلاً. لا يقال: أبو بكر وعَلي صلوات الله عليهما، وإن صح المعنى.

وهل يكره ذلك أم هو مجرد ترك أدب؟ أطلق القاضي حسين لفظ الكراهة، وكذا فعل المصنف في «الوسيط»[٣] ووَجَّهه إمام الحرمين[٤] بأن قال: المكروه يتميز عن ترك الأولى بأن يفرض فيه نَهْيٌ مقصودٌ، فقد ثبت نهي مقصود عن التشبه بأهل البدع، وإظهار شعارهم، والصلاة على غير الأنبياء مما اشتهر بالفئة الملقَّبة بالرفض.

وظاهر كلام الصيدلاني: أنه في حكم ترك الأدب والأولى، وبه يشعر قوله في الكتاب: (فلا يحسن أن يقال: أبو بكر صلوات الله عليه).

---

(١) انظر: «الأم» (٢/ ٧٩).

(٢) أخرجه البخاري في كتاب الدعوات، باب هل يُصلىَّ على غير النبي ﷺ وقول الله تعالى: ﴿وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَوٰتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ﴾ (٧/ ١٥٧)، ومسلم في باب الدعاء لمن أتى بصدقته (٢/ ٧٥٦)، وأبو داود في باب دعاء المصدق لأهل الصدقة (٢/ ٢٠٣) واللفظ له.

(٣) «الوسيط» (٢/ ٤٤٦).

(٤) «نهاية المطلب» (٣/ ٣٧٢).

وصرّح بنفي الكراهة في «العدة»، وقال أيضاً: الصلاة بمعنى الدعاء تجوز على كل أحد، أما بمعنى التعظيم والتكريم فيختص به الأنبياء عليهم السلام، والمشهور ما سبق.

ويجوز أن يجعل غير الأنبياء تبعاً لهم في الصلاة فيقال: «اللهم صلِّ على محمد وعلى آله وأصحابه وأزواجه وأتباعه»، لأن ذلك لم يمتنع منه السلف. وقد أُمرنا به في التشهد وغيره.

قال الشيخ أبو محمد: والسلام في معنى الصلاة، وقد قـرَن الله تعالى بينهما فقال: ﴿صَلُّواْ عَلَيْهِ وَسَلِّمُواْ تَسْلِيمًا﴾ [الأحزاب: ٥٦] فلا يفرد به غائب غير الأنبياء، ولا بأس به في معرض المخاطبة، فيقال للأحياء والأموات من المؤمنين: «السلام عليكم».

إذا تقرر ذلك، فالصلاة لما كانت حقاً للنبي ﷺ كان له أن ينعم بها على غيره، وغيره لا يتصرف فيما هو حقه، كما أن صاحب المنزل يُجْلِس غيرَه على تكرمته، وغيره لا يفعل ذلك.

وقوله: (وإن كان يدخل تحت آله تبعاً)، إنما يستمر على قولنا: إن كل مسلم من آل النبي ﷺ، لكن الظاهر المنقول عن نص الشافعي رضي الله عنه أن آله: بنو هاشم وبنو المطلب، فعلى هذا لا يدخل أبو بكر رضي الله عنه تحت الآل، وإنما يدخل تحت الأصحاب. وقد ذكرنا هذا الخلاف في موضعه[1].

---

(١) وقال المؤلف الإمام الرافعي رحمه الله في كيفية الصلاة على النبي ﷺ (٢/ ٤٣٢): «آل النبي ﷺ: بنو هاشم وبنو المطلب، نص عليه الشافعي رضي الله عنه».
وفيه وجه: أنه كل مسلم آله.
وقال الإمام الشافعي رحمه الله في «الأم» (٢/ ١٠٧): «وآل محمد الذين تحرم عليهم الصدقة المفروضة أهل الخمس، وهم أهل الشعب، وهم صلبية بني هاشم وبني المطلب».
انظر كذلك للتفصيل: «القول البديع في الصلاة على الحبيب الشفيع» للسخاوي ص٧٨.

قال رحمه الله:

(القسم الثاني: في التعجيل[١]: والنظرُ في أمورٍ ثلاثة:

الأوَّل: في وقتِه: ويجوزُ تعجيلُ الزكاةِ (ح م) قبلَ تمامِ الحَوْل، ولا يجوزُ قبلَ كمال النِّصابِ ولا قبلَ السَّوْم[٢]. وفي تعجيلِ صَدَقةِ عامَين وجهان. ولو ملَكَ مئةً وعشرينَ شاةً فعجَّلَ شاتَين، ثم حدَثَت سَخْلةٌ ففي إجزاءِ الثانيةِ وجهان؛ أحدُهما وهو الأصحّ : إجزاؤه[٣]).

التعجيل جائز في الجملة، وبه قال أبو حنيفة وأحمد[٤] لما روي عن علي رضي الله عنه: «أن العباس رضي الله عنه سأل رسول الله ﷺ في تعجيل صدقته قبل أن تحل فرخّص له»[٥].

---

(١) هذه هي الحالة الثانية من حالات أداء الزكاة الثلاثة التي أشار إليها الإمام الغزالي فيما سبق بقوله: «النظر الثاني للزكاة: طرف الأداء، وله ثلاثة أحوال: الأولى: الأداء في الوقت...». فالمذكور هنا هو الحالة الثانية لأداء الزكاة، وهي: التعجيل بأدائها. (م ع).

(٢) في (ز): «ولا قبل السوم». (م ع).

(٣) في (ز): «إجزاؤها». (م ع).

(٤) انظر: «حاشية ابن عابدين» (٢/ ٢٩٣)، «شرح فتح القدير» (٢/ ٢٠٤)، «كشاف القناع» (٢/ ٢٦٥)، «المغني والشرح الكبير» (٢/ ٥٠٠).

(٥) هـذا الحديـث روي من حديث الحجـاج بن دينار عن الحكم عـن حُجَيّة بن عدي عـن علي. أخرجه البيهقي في باب تعجيل الصدقة (٤/ ١١١)، وابن ماجَهْ في باب تعجيل الزكاة قبل محلها (١/ ٥٧٢)، والترمذي في باب ما جاء في تعجيل الزكاة (٣/ ٦٣)، والدارقطني في باب تعجيل الصدقة قبل الحول (٢/ ١٢٣)، وأبـو داود في بـاب في تعجيـل الزكاة، وقال: «هـذا الحديث رواه هشـيم بن منصور بن زادان عن الحكم عن الحسـن بن مسـلم عن النبي ﷺ، وحديث هشـيم صحيح» (٢/ ٢٢٤)، وقال صاحـب «التعليـق المغنـي عـلى الدارقطنـي» عنـد ذكـر الحديـث (٢/ ١٢٣): «وفيه اختـلاف ذكره الدارقطني ورجح إرساله».

إذا عرفت ذلك، فالحاجة تمسُّ إلى معرفة أن التعجيل بأية مدة يجوز؟ وأنه إذا عجَّل في الوقت يجزئه على الإطلاق أو لَه شرائط؟ وأنه إذا لم يقع مجزئاً، هل للمعجل أن يرجع فيما دفع؟ فلذلك قال: والنظر في ثلاثة أمور، أحدها: في التعجيل.

والأموال الزكوية ضربان:

أحدهما: مال تجب فيه الزكاة بالحول والنصاب. فيجوز تعجيل زكاته قبل الحول خلافاً لمالك حيث قال: لا يجوز[1].

قال المسعودي: إلا أن يقرب وقت الوجوب بأن لم يبق من الحول إلّا يوم أو يومان.

لنا: ما سبق من الخبر، وأيضاً: فإن الزكاة حق مالي أُجِّل رِفقاً، فجاز تعجيله قبل محله كالدين المؤجل، وككفّارة اليمين قبل الحنث، فإن مالكاً سلَّم جواز التعجيل في الكفارة، ولا يُجوّز التعجيل قبل كمال النصاب، كما إذا ملك مئة درهم فعجل منها خمسة دراهم، أو ملك تسعاً وثلاثين شاة فعجل شاة ليكون المعجل عن زكاته إذا تم النصاب وحال الحول عليه، وذلك لأن الحق المالي إذا تعلق بشيئين ووُجد أحدهما يجوز تقديمه على الآخر، لكن لا يجوز تقديمه عليهما جميعاً. ألا ترى أنه يجوّز تقديم الكفارة على الحنث إذا كان قد حلف، ولا يجوّز تقديمها على الحنث واليمين جميعاً، وهذا في الزكاة العينية.

أما إذا اشترى عرضاً للتجارة يساوي مئة درهم، فعجل زكاة مئتين وحال الحول وهو يساوي مئتين، جاز المعجل عن الزكاة على ظاهر المذهب وإن لم يكن يوم التعجيل نصاباً، لأن الحول منعقد، والاعتبار في زكاة التجارة بآخر الحول.

---

(١) انظر: «حاشية العدوي» (٢/ ١٤٨)، «التفريع» (١/ ٢٧٥)، «بداية المجتهد» (١/ ٢٠٠).

ولو ملك أربعين من الغنم المعلوفة، وعجل شاة على عزم أن يُسيمها حولاً، لم يقع عن الزكاة إذا أسامها، لأن المعلوفة ليست مال الزكاة كالناقص عن النصاب، وإنما تُعجل الزكاة بعد انعقاد الحول.

ولو عجل صدقة عامين فصاعداً، فهل يجزئ المُخرَج عما عدا السنة الأولى؟ فيه وجهان:

أحدهما: نعم، لما روي أنه ﷺ قال: «تسلفتُ من العباس صدقة عامين»[1]. وبهذا قال أبو إسحاق.

والثاني: لا، لأن زكاة السنة الثانية لم ينعقد حولها، والتعجيل قبل انعقاد الحول لا يجوز كالتعجيل قبل كمال النصاب.

والوجه الأول أصح عند صاحب الكتاب، ذكره في «الوسيط»[2]، وكذا قال الشيخ أبو حامد وصاحب «الشامل».

والأكثرون على ترجيح الوجه الثاني، ومنهم معظم العراقيون وصاحب «التهذيب»[3]، وحملوا الحديث على أنه تسلفها بدفعتين. فإن جوزنا، فذلك إن بقي عنده بعد التعجيل نصاباً كاملاً، كما إذا ملك اثنتين وأربعين شاة فعجل منها شاتين.

---

(١) أخرجه الدارقطني في باب تعجيل الصدقة قبل الحول، بروايات مختلفة. (٢/ ١٢٤) وكذلك البيهقي في باب تعجيل الصدقة (٤/ ١١١)، وقال: «رواه هشيم عن منصور بن زادان عن الحكم عن الحسن ابن مسلم عن النبي ﷺ مرسلاً أنه قال لعمر رضي الله عنه في هذه القصة: «إنا كنا قد تعجلنا صدقة مال العباس لعامنا هذا عام أول» وهذا هو الأصح من هذه الروايات. روي عن علي من وجه آخر مرفوعاً». وقال صاحب «التعليق المغني» عن رواية علي (٢/ ١٢٣): «رجاله ثقات إلّا أن فيه انقطاعاً». انظر كذلك للتفصيل: «التلخيص» (٥/ ٥٣١).

(٢) «الوسيط» (٢/ ٤٤٦).

(٣) «التهذيب» (٣/ ٥٥).

فأما إذا لم يبقَ عنده بعد التعجيل نصاب كامل، كما إذا ملك أربعين أو إحدى وأربعين فعجل شَاتَين، فوجهان:

أحدهما: الجواز كما لو عجل عن أربعين صدقة عام فإنه يجوز.

وأصحهما: المنع لأن التعجيل على النصاب لا يجوز[١]، وفي تعجيل شاتين ما يوجب نقصان النصاب في جميع السنة الثانية.

وذكر أبو الفضل بن عبدان تفريعاً على جواز تعجيل صدقة عامين، أنه هل يجوز أن ينوي تقديم زكاة السنة الثانية على الأولى؟ فيه وجهان كالوجهين في تقديم الصلاة الثانية على الأولى في الجمع.

ولو ملك نصاباً فعجل زكاة نصابين نظر:

إن كان ذلك في زكاة التجارة، كما لو اشترى عرضاً بنية التجارة بمئتي درهم، وأخرج زكاة أربعمئة، فحال الحول والعرض يساوي أربعمئة، أجزأه ما أخرج، لأن الاعتبار في زكاة التجارة بآخر الحول.

وإن كان في زكاة العين، فإن أخرج على توَقّع حصول نصاب آخر بسبب مستقبل، كما لو ملك مئتي درهم فأخرج زكاة أربعمئة على توقع اكتساب مئتين واكتسب مئتين، لم يجزئه ما أخرجه عن المئتين الحادثتين، وبه قال أحمد[٢] خلافاً لأبي حنيفة بناء على أن المستفاد في أثناء الحول مضموم إلى ما عنده في الحول، فكأنه موجود وقت الإخراج[٣].

---

(١) وهو الذي صححه النووي في «الروضة» (٢/ ٧١).

(٢) وبه قال فقهاء الحنبلية، لأنه يكون قد عجل زكاة مال ليس في ملكه.
انظر: «المغني والشرح الكبير» (٢/ ٥٠٠).

(٣) انظر: «حاشية ابن عابدين» (٢/ ٢٩٣).

وإن أخرج على رَجاء حصول نصاب آخر أو كمال نصاب آخر من عين ما عنده فصدق رَجاؤه، كما إذا ملك مئة وعشرين شاة فعجل شاتين، ثم حدثت سخلة أو ملك خمساً من الإبل فعجل شاتين، ثم بلغت بالتوالد عشراً، فهل يجزئه ما أخرج عن النصاب الذي كمل الآن؟ فيه وجهان:

أصحهما عند حجة الإسلام وصاحب «التتمة»: الإجزاء، لأن النتاج الحاصل في أثناء الحول بمثابة الموجود في أوله. وهذا قياس المحكي عن أبي حنيفة رحمه الله في الصورة السابقة.

والثاني: وهو الأصح عند العراقيين وصاحب «التهذيب»[1]: المنع[2]، لأنه تقديم زكاة العين على النصاب، فأشبه ما لو أخرج زكاة أربعمئة درهم وهو لا يملك إلا مئتين.

ورتب إمام الحرمين[3] هذين الوجهين على الوجهين في جواز تقديم صدقة عامين. إن جوزنا ذلك، فالتقديم للنصاب الثاني أولى. وإن منعنا ذاك، فهاهنا وجهان.

والفرق: أن النتاج الحاصل في وسط الحول لا يحتاج إلى حول جديد، فكان حول المال الذي واجبُه شاة منعقد على ما واجبه شاتان، ولا كذلك زكاة السنة الثانية، فإن حولها لم يدخل بحال.

وطرد ابن عبدان الوجهين المذكورين في هذه الصورة في الصورة الأولى أيضاً. وهي ما إذا اشترى عرضاً بمئتين وأخرج زكاة أربعمئة فحال الحول وقيمته أربعمئة.

ولو عجل شاة عن أربعين فولدت أربعين وهلكت الأمهات، هل يجزئه ما

---

(١) «التهذيب» (٣/ ٥٦).

(٢) وهو الذي رجحه النووي في «الروضة» (٢/ ٧١).

(٣) «نهاية المطلب» (٣/ ١٧٥).

أخرج عن السخال؟ نقل في «التهذيب»[١] فيه وجهين[٢].

ولك أن تعلم قوله في الكتاب: (ويجوز تعجيل الزكاة قبل تمام الحول)، بالواو مع الميم المشيرة إلى مذهب مالك[٣]، لأن الموفّق بن طاهر حكى عن أبي عبيد ابن حَرْبَوَيْه[٤] من أصحابنا منع التعجيل كما يحكى عن مالك والله أعلم.

قال:

(وأمّا زكاةُ الفِطرِ فتُعجَّلُ في أوَّلِ رمضان. وزكاةُ الرُّطَبِ والعِنَبِ لا تُعجَّلُ قبلَ الجَفاف، وقيل: تُعجَّلُ بعدَ بُدوِّ الصلاح، وقيل: تُعجَّلُ بعدَ بُدوِّ الطَّلْع. وأمّا الزرع: فوُجوبُ زكاتهِ بالفَرْكِ والتنقية، ويجوزُ عندَ الإدراكِ وبعدَ الإدراكِ وإن لم يُفرَك، وقيل: يجوزُ بعدَ ظُهورِ الحَبِّ وإن لم يشتَدّ).

الضرب الثاني: ما لا يتعلق وجوب الزكاة فيه بالحول كالثمار والزروع.

ولنتكلم في زكاة الفطر أولاً. أما أنها بم تجب، فسيأتي في موضعه.

وأما تعجيلها، فيجوز بعد دخول شهر رمضان، لأن ابن عمر رضي الله عنهما

---

(١) «التهذيب» (٣/ ٥٦).

(٢) والذي صححه النووي من الوجهين هو أنه لا يجزئه. وقال فقهاء الحنبلية: إنه يجزئه. انظر: «الروضة» (٢/ ٧١)، «المغني والشرح الكبير» (٢/ ٥٠٠).

(٣) أي أن الإمام مالك لا يُجَوّز تعجيل الزكاة كما سبق ذكره قريباً.

(٤) وهو القاضي أبو عبيد علي بن الحسين بن حَرْبَوَيْه البغدادي الشافعي، وله اختيارات غريبة في المذهب، وتفرد بأشياء ضعيفة عند الشافعية. توفي سنة (٣١٧هـ).
انظر: «تهذيب الأسماء واللغات» (٢/ ٢٥٨)، «طبقات الحسيني» ص٥٣، «شذرات الذهب» (٢/ ٢٨١).

كان يبعث صدقة الفطر إلى الذي تُجمعُ عنده قبل الفطر بيومين[١]. واحتج له أيضاً بأن وجوبها بشيئين، برمضان والفطر منه. وقد وُجِد أحدهما وهو حصول رمضان. هذا ما قاله جمهور الأصحاب.

وذكر أبو سعيد المتولي: أن زمان جواز تعجيلها من أول اليوم الأول من رمضان لا من أول رمضان[٢]، لأن زكاة الفطر وجبت بالفطر عن رمضان، والصوم هو سبب الفطر، فلا تُعجل زكاة الفطر قبل سبب الفطر.

وقوله في الكتاب: (فتعجل من أول رمضان)، يجوز أن يعلم بالواو لما حكينا عن «التتمة»، ولأنه لابتداء الغاية وفي جواز تعجيلها على دخول رمضان وجهان كالوجهين في تعجيل صدقة عامين. الأصح المنع كما هو قضية لفظه. ويجوز أن يعلم بالحاء أيضاً[٣]، لأن عن أبي حنيفة: أنه يجوز تقديمها على رمضان من غير ضبط. وبالألف، لأن عند أحمد أنه لا تعجل من أول رمضان إنما تعجل قبل الفطر بيوم أو يومين[٤].

وأما الثمار والزروع:

فاعلم أن زكاة الثمار تجب ببدوّ الصلاح، وزكاة الزروع تجب باشتداد الحب على ما سيأتي، وليس المراد منه وجوب الأداء، بل المراد منه أن حق المساكين

---

(١) أخرجه البخاري في باب صدقة الفطر على الحر والمملوك (٢/ ١٣٩)، والشافعي في «مسنده» عن مالك (٩/ ٣٩٤)، ومالك في «الموطأ» في باب وقت إرسال زكاة الفطر (١/ ٢٨٥).

(٢) أي: ليس من أول ليلة.

(٣) والذي عليه فقهاء الحنفية في تقديم صدقة الفطر على رمضان: أنه تجب موسعاً في العمر، وإنما يتعين بتعيينه فعلاً أو آخر العمر. غير أن المستحب أن يُخرج قبل الخروج إلى المصلى.

انظر: «حاشية ابن عابدين» (٢/ ٣٥٩)، «شرح فتح القدير» (٢/ ٢٩٩)، «بدائع الصنائع» (٢/ ٧٤).

(٤) وبه قال فقهاء المالكية أيضاً. انظر: «الشرح الصغير» (١/ ٦٧٧)، «المغني والشرح الكبير» (٢/ ٦٥٩)، «كشاف القناع» (٢/ ٢٥٢).

يثبت في هاتين الحالتين. ثم الإخراج يلزم بعد الجفاف وتنقية الحبوب.

إذا عرفت ذلك فالإخراج بعدما صار الرطب تمراً والعنب زبيباً ليس بتعجيل، بل هو لازم حينئذ، ولا خلاف أنه لا يجوز التقديم على بدوّ الصلاح، وخروج الثمرة. كما لا يجوز التعجيل في الضرب الأول على كمال النصاب.

ووراء ذلك للثمار حالتان:

إحداهما: ما بعد الطلع وخروج الثمرة وقبل بدو الصلاح. وفيه وجهان:

أظهرهما: عند أكثر العراقيين وتابعهم في «التهذيب»[1]: أنه لا يجوز الإخراج. ووجّهوه بشيئين:

أحدهما: أنه لم يظهر ما يمكن معرفة مقداره تحقيقاً ولا خرصاً وتخميناً، فصار كما لو قدم الزكاة على كمال النصاب.

والثاني: أن هذه الزكاة تجب بسبب واحد، وهو إدراك الثمار، فيمتنع التقديم عليه.

والوجه الثاني: أنه يجوز كزكاة المواشي قبل الحول، وحكى الحناطي هذا الوجه عن ابن سريج ويشهر بابن أبي هريرة، والأوّل بأبي إسحاق.

وذكر القاضي ابن كج: أن أبا إسحاق أجاب بالوجهين في دفعتين.

ولمن قال بالثاني أن يقول: أما التوجيه الأول، فالكلام فيما إذا عرف حصول قدر النصاب وإن لم يعرف جملة الحاصل، فيعد ذلك إن خرج زائداً على ما ظنه فيزكي الزيادة، وإن خرج ناقصاً فبعض المخرج تطوع فلم يمنع الإخراج. وأما الثاني: فلا نسلم أن لهذه الزكاة سبباً واحداً، بل لها سببان أيضاً: ظهور الثمرة، وإدراكها، والإدراك بمثابة حولان الحول.

---

(١) «التهذيب» (٣/ ٥٧).

الحالة الثانية: ما بعد بدوّ الصلاح وقبل الجفاف، وقد حكى إمام الحرمين[١] في هذه أيضاً وجهين:

أحدهما: المنع لعدم العلم بالقدر.

وأصحهما ـ ولم يذكر الجمهور سواه ـ: الجواز، كما يجوز إخراج الزكاة في الضرب الأول بعد النصاب وقبل الحول بل أولى، إذ لا وجوب ثَمّ بَعدُ، وهاهنا ببدوِّ الصلاح قد ثبت الوجوب وإن لم يلزم الإخراج.

وإذا تركت هذا التفصيل واختصرت، فالحاصل ثلاثة أوجه كما ذكر في الكتاب:

أحدها: أن زكاة الثمار لا تعجل قبل الجفاف.

والثاني: أنها تعجل بعد بدوّ الصلاح.

والثالث: أنها تعجل بعد بدوّ الطلع، وبه قال أحمد[٢].

وإيراد الكتاب يقتضي ترجيح الوجه الأول، وقد صرح به في «الوسيط»[٣]. لكن الظاهر عند المعظم هو الثاني[٤]. بل نفى أبو الحسين بن القطان أن يكون فيه خلاف، وكذا نقل صاحب «العدة».

فهذا هو الكلام في زكاة الثمار، ويقاس بها زكاة الزروع؛ فالإخراج بعد الفرك

---

(١) «نهاية المطلب» (٣/ ١٧٦).

(٢) وهو أحد القولين عند فقهاء الحنفية أيضاً. انظر: «حاشية ابن عابدين» (٢/ ٢٩٣)، «كشاف القناع» (٢/ ٢٦٦)، «المغني والشرح الكبير» (٢/ ٥٠٣).

(٣) «الوسيط» (٢/ ٤٤٧).

(٤) وهو الذي صححه النووي في «الروضة» (٢/ ٧٢).

والتنقية لازم وليس بتعجيل، ولا يجوز الإخراج قبل نبات الزرع، ورأيت في بعض كتب أصحاب أحمد: أن أبا حنيفة يجوِّزه بعد طرح البذر في الأرض[(١)].

ثم وراء ذلك حالتان:

إحداهما: ما بعد التسنبل وانعقاد الحبوب وقبل اشتدادها، ففيه وجهان على ما سبق، والمنع هاهنا أولى، لأن الحبوب غير موجودة والزرع بَقْل والثمار موجودة وإن لم يبدُ فيها الصلاح.

والثانية: ما بعد الاشتداد والإدراك وقبل الفرك والتنقية: فالصحيح جواز الإخراج.

وعن الشيخ أبي محمد: أنه لا يجوز الإخراج ما لم يُنَقّ، لأن قدر المال إنما يعرف بالتنقية.

وقوله في الكتاب: (لا تعجل)، ينبغي أن يعلم بالألف لما ذكرنا.

وقوله: (وأما الزرع: فوجوب زكاته بالفرك)، أي وجوب الإخراج، وإلّا فالحق يثبت عند الاشتداد.

وقوله: (ويجوز عند الإدراك)، وكذا قوله: (يجوز بعد ظهور الحب)، لا بأس بإعلامهما بالواو للوجه الصائر إلى أنه لا يجوز الإخراج قبل التنقية.

ثم عدّ الأئمة في هذا الباب ما يقدم على وقت الوجوب من الحقوق المالية وما لا يقدم.

فمنها: كفارة اليمين والظهار والقتل وجزاء الصيد، وسيأتي ذكرها في مواضعها إن شاء الله تعالى.

ومنها: لا يجوز للشيخ الهرم والحامل والمرضع تقديم الفدية على رمضان.

---

(١) والذي عليه فقهاء الحنفية في تعجيل الزكاة قبل الزرع أو قبل الغرس: أنه لا يجوز اتفاقاً، لأنه قبل وجوب السبب كما لو عجل زكاة المال قبل ملك النصاب. انظر: «حاشية ابن عابدين» (٢/ ٢٩٣ - ٢٩٤).

ومنها: لا يجوز تقديم الأضحية على يوم النحر.

ومنها: كفارة الوقاع في رمضان، حكى الحناطي في جواز تقديمها على الوقاع وجهين، والأصح المنع.

ومنها: إذا قال: إذا شفى الله مريضي فلله عليَّ أن أعتق رقبة، فأعتق قبل الشفاء.

قال ابن عبدان: لا يجزئ في أصح الوجهين. ومما ذكره ـ وهو من شرط الباب ـ زكاة المعدن والركاز. قال: ولا يجوز تقديمها على الحصول.

قال:

(الثاني: في الطوارئ المانعةِ من الإجزاء:

وهو فَواتُ شرطِ الوجوب؛ وذلك في القابضِ بأن يرتدَّ أو يموتَ أو يستغنيَ بمالٍ آخَر؛ فإن عرضَت بعضُ هذه الحالاتِ وزالَت قبلَ الحَولِ فوجهان، أو في المالكِ بأن يرتدَّ أو يموتَ أو يَتلَفَ مالُه. فيتبيَّنُ بجميعِ ذلك أن المُعجَّلَ لم يقعْ عن الزكاة.

أمّا المالُ لو تلِفَ في يدِ المسكينِ أو في يدِ الإمامِ وقد قُبضَ بسؤالِ المسكينِ فلا بأس. وإن قُبضَ بسؤالِ المالكِ فهو من ضمانِ المالك. وإن اجتمعَ سؤالُ المالكِ والمسكينِ لأيِّ الجانبَينِ يُرجَع[1]؟ فيه وجهان. وحاجةُ أطفالِ المساكينِ كسؤالِهم. وحاجةُ البالغينَ هل تَنزِلُ مَنزلةَ سؤالِهم؟ فيه وجهان).

يشترط في كون المعجَّل مجزئاً أن يبقى القابض بصفة الاستحقاق إلى آخر

(١) في (ز): «فأيُّ الجانبين يُرجَّح». (م ع).

الحول، فلو ارتد قبل الحول أو مات لم يحسب المعجَّل عن الزكاة.

وإن استغنى نظر: إن استغنى بالمدفوع إليه، أو به وبمال آخر، لم يضر. فإن الزكاة إنما تصرف إليه ليستغني، فلا يصير ما هو المقصود مانعاً من الإجزاء. وإن استغنى بمال آخر، لم يحسب المعجَّل عن الزكاة لخروجه عن أهلية أخذ الزكاة عند الوجوب.

وإن عَرض شيء من الحالات المانعة ثم زال، وكان بصفة الاستحقاق عند تمام الحول، ففيه وجهان:

أحدهما: أنه لا يجزئ المعجَّل، كما لو لم يكن عند الأخذ من أهله ثم صار عند تمام الحول من أهله.

وأصحهما: أنه يجزئ اكتفاءً بالأهلية في طرفَي الأداء والوجوب[١].

هذا ما يشترط في القابض.

ويشترط في المالك بقاؤه بصفة وجوب الزكاة عليه إلى آخر الحول. فلو ارتد وقلنا: الردة تمنع وجوب الزكاة، أو مات، أو تلف جميع ماله، أو باعه، أو نقص عن النصاب، لم يكن المعجَّل زكاة. وهل يحسب في صورة الموت عن زكاة الوارث؟

نقل عن نصه في «الأم»[٢]: أن المعجّل يقع عن الوارث. وقد سبق ذكر قولين في أن الوارث هل يبني على حول المورث أم لا؟

فقال الأصحاب: هذا الذي ذكره في «الأم» يستمر جواباً على القول القديم وهو: أنه يبني، لأن الوارث على هذا القول يبنى على حكم ذلك النصاب والحول، فيجزئه ما عجّله المُورث كما كان يجزئ المورث لو بقي. وعلى هذا، لو تعدّد الورثة

(١) وهو الذي صححه النووي في «الروضة» (٢/ ٧٣).

(٢) انظر: (٢/ ٢٩).

ثبت حكم الخلطة بينهم إن كان المال ماشية أو غير ماشية. وقلنا: بثبوت الخلطة في غير الماشية. وإن قلنا: لا تثبت ونقص نصيب كل واحد عن النصاب، أو اقتسموا المال ماشية كان أو غيرها ونقص نصيب كل واحد عن النصاب، فينقطع الحول ولا تجب الزكاة على المشهور[١].

وعن صاحب «التقريب» وجه آخر: أنهم يجعلون كالشخص الواحد، وكأنهم عين المتوفى فيُستدام حكمه في حقهم.

فأما إذا فرعنا على الجديد الصحيح وهو: أن الوارث لا يبني على حول المورث، فلا يجزئ المعجَّل عن الوارث، لأنه مالك جديد، وذلك المعجل مقدم على النصاب والحول في حقه، هذا هو الأظهر.

ومنهم من قال: يجزئه المعجل كما ذكر في «الأم»، وهو جواب على أحد الوجهين في تعجيل صدقة عامين. فتَعَجُّلُ السنة المستأنفة في حق الوارث كالسنة الثانية في حق المعجِّل.

إذا عرفتَ ذلك فنقول: الإمام إذا أخذ من المالك قبل أن يتم حوله مالاً للمسكين، فلا يخلو: إما أن يأخذه بحكم القرض، أو ليحسبه عن زكاته عند تمام الحول.

الحالة الأولى: أن يأخذ بحكم القرض؛ فينظر: إن استقرض بسؤال المساكين، فضمانه عليهم[٢]. سواء تلف في يده أو سلّمه إليهم، كما لو استقرض الرجل مالًا لغيره بإذنه.

---

(١) وهو الصحيح عند الفقهاء الشافعية. انظر: «الروضة» (٢/ ٧٤).

(٢) في (ز): «فضمانهم عليه». (م ع).

وهل يكون الإمام طريقاً في الضمان حتى يؤخذ منه ويرجع هو على المساكين أم لا؟

إن علم المأخوذ منه أنه يستقرض للمساكين بإذنهم، فلا يكون طريقاً على أظهر الوجهين، بل يرجع عليهم. والثاني: أنه يكون طريقاً كالوَكيل بالشراء، يكون مطالباً على ظاهر المذهب.

وإن ظن المأخوذ منه أنه يستقرض لنفسه أو للمساكين من غير سؤالهم، فله أن يرجع على الإمام. والإمام يقضيه من مال الصدقة أو يجعله محسوباً عن زكاة المقرض.

ولو أقرضه المالك للمساكين ابتداء من غير سؤالهم منهم فتلف في يد الإمام، فلا ضمان على أحد، أما على المساكين فظاهر، وأما على الإمام، فلأنه وكيل المالك كما لو دفع الرجل مالاً إلى غيره ليقرضه من ثالث فهلك عنده لا ضمان عليه.

ولو استقرض الإمام بسؤال المقرض والمساكين جميعاً فهلك عنده، فهو من ضمان المالك أو المساكين؟ فيه وجهان على ما سنذكر في الحالة الثانية.

ولو استقرض لا بسؤال المالك ولا بسؤال المساكين فينظر:

إن استقرض ولا حاجة بهم إلى القرض، فالقرض يقع للإمام، وعليه ضمانه من خالص ماله سواء أتلفه في يده أو دفعه إلى المساكين. ثم إن دفع إليهم متبرعاً، فلا رجوع. وإن أقرضهم فقد أقرضهم من مال نفسه.

وإن استقرض لهم وبهم حاجة فإن هلك في يده فوجهان:

أحدهما ـ وبه قال أبو حنيفة وأحمد رحمهما الله[1] ـ: أنه من ضمان المساكين،

(١) انظر: «بدائع الصنائع» (٢/ ٥٢)، «كشاف القناع» (٢/ ٢٦٧)، «المغني والشرح الكبير» (٢/ ٥٠٤ - ٥٠).

يقضيه الإمام من مال الصدقة، كوليِّ اليتيم إذا استقرض لحاجته فهلك في يده يكون الضمان في مال الصبي.

وأصحهما: أن عليه الضمان من خالص ماله، لأن المساكين غير متعينين، وفيهم أو أكثرهم أهل رشدٍ لا ولاية عليهم لأحد. ألا ترى أنه لا يجوز منع الصدقة عنهم من غير عذر، ولا التصرف في مالهم بالتجارة، وإنما يجوز الاستقراض لهم بشرط سلامة العاقبة بخلاف اليتيم(١).

وإن دفع المستقرض إليهم، فالضمان عليهم، والإمام طريق فيه. فإذا أخذ الزكاة والمدفوع إليه بصفة الاستحقاق، فله أن يقضيه من الزكاة، وله أن يحسبه عن صدقة المقرض. وإن لم يكن المدفوع إليه بصفة الاستحقاق عند تمام حول الزكاة المأخوذة، لم يجز قضاؤه منها، بل يقضي من مال نفسه، ثم يرجع على المدفوع إليه إن وجد له مالاً.

الحالة الثانية: أن يأخذ المال ليحسبه عن زكاة المأخوذ منه عند تمام حوله، وفيها أربع مسائل كما في القرض:

الأولى: أن يتسلف بسؤال المساكين، فإن دفع إليهم قبل الحول، وتم الحول وهم بصفة الاستحقاق والمالك بصفة الوجوب، وقع الموقع. وإن خرجوا عن الاستحقاق، فعليهم الضمان، وعلى رب المال إخراج الزكاة ثانياً.

وإن تلف في يده قبل تمام الحول من غير تفريط فينظر؛ إن خرج المالك عن أن تجب عليه الزكاة، فله الضمان على المساكين. وهل يكون الإمام طريقاً؟ فيه وجهان على ما ذكرناه في الاستقراض، وإن لم يخرج عن أن تجب عليه الزكاة، فهل يقع المخرَج عن زكاته؟ فيه وجهان:

---

(١) وهو الذي صححه النووي في «المجموع» (٢/ ٧٥).

أظهرهما: نعم، وهو المذكور في «الشامل» و«التتمة»، لأن الإمام نائب المساكين، فصار كما لو أخذوه وتلف في أيديهم[1].

والثاني: لا، لأنه لم يصل إلى المستحقين. وعلى هذا له أخذ الضمان من المساكين، وفي أخذه من الإمام الوجهان؛ فإن لم يكن للمساكين مال صرف الإمام إذا اجتمعت الزكاة عنده ذلك القدر إلى قوم آخرين عن جهة الذي تسلف منه.

الثانية: أن يتسلف بسؤال المالك، فإن دفع إلى المساكين فتم الحول وهم بصفة الاستحقاق، وقع الموقع، وإلا رجع المالك على المساكين دون الإمام. وإن تلف في يد الإمام، لم يجزئ المالك سواء كان التلف بتفريط من الإمام أو بغير تفريط، كما لو دفعه إلى وكيله فتلف عنده. ثم إن تلف بتفريط منه، فعليه الضمان للمالك. وإن تلف بغير تفريط، فلا ضمان عليه ولا على المساكين.

الثالثة: أن يتسلف بسؤال المالك والمساكين جميعاً، فمِن ضمان مَن يكون؟ فيه وجهان:

أحدهما: أنه من ضمان المالك كما لو تسلف بمحض سؤاله، لأن جانبه أقوى، إذ الخيار في الدفع والمنع إليه.

والثاني: أنه من ضمان المساكين، لأن المنفعة تعود إليهم، فيكون المال من ضمانهم. ألا ترى أن ضمان العارية على المستعير لعود المنفعة إليه. وهذا الوجه أصح عند صاحب «الشامل»، وإليه يميل كلام الأكثرين.

وفي «التتمة» و«العدة»: أن الأول أصح.

الرابعة: أن يتسلف لا بسؤال المالك ولا بسؤال المساكين لما رأى بهم من الخَلَّة

---

(١) هو الذي صححه النووي في «المجموع» (٢/ ٧٦).

والحاجة. فهل تنزل حاجتهم منزلة سؤالهم؟ فيه وجهان حكاهما إمام الحرمين[١] وغيره:

أحدهما: نعم، لأن الزكاة مصروفة إلى جهة الحاجة لا إلى قوم معينين، والإمام ناظرٌ لها، فإذا رأى المصلحة في الأخذ كان له ذلك، وكان كما لو أخذ بسؤالهم، وصار كولي الطفل.

وأظهرهما: أنها لا تنزل منزلة سؤالهم، لأنهم أهل رشد ونظر، ولو عرفوا صلاحهم في التسلف لالتَمسوه من الإمام. فعلى هذا إن دفعه إليهم وخرجوا عن الاستحقاق عند تمام الحول، استرده منهم ودفعه إلى غيرهم. وإن خرج الدافع عن أهلية الوجوب استرده ورده إليه، فإن لم يجد للمدفوع إليه مالاً ضمنه من مال نفسه فرط أو لم يفرط. وعلى المالك إخراج الزكاة ثانياً.

وفيه وجه آخر: أنه لا ضمان على الإمام. ويحكى مثله عن أبي حنيفة وأحمد[٢]. ثم الوجهان في أن الحاجة هل تنزل منزلة السؤال في حق الباغين.

فأما إذا كانوا أطفالاً، فهذا يبنى أولاً على أن الصغير هل يُدفع إليه من سهم الفقراء والمساكين أم لا؟

أما إذا كان مكتفياً بنفقة أبيه أو غيره من الأقارب، ففيه وجهان مذكوران في قسم الصدقات في الكتاب، وسنشرحها ثَمّ إن شاء الله تعالى جدّه.

وأما إذا لم يكن له من ينفق عليه من أب وجد وغيرهما، فقد حكى القاضي

---

(١) «نهاية المطلب» (٣/ ١٩٢).

(٢) وهو وجه ضعيف عند فقهاء الشافعية. انظر: «بدائع الصنائع» (٢/ ٥٢)، «الروضة» (٢/ ٧٦)، «المغني والشرح الكبير» (٢/ ٥٠٥).

ابن كج عن أبي إسحاق: أنه لا يجوز صرف الزكاة إليه لاستغنائه عن الزكاة بالسهم المصروف إلى اليتامى من الغنيمة. وعن ابن أبي هريرة: أنه يجوز صرف الزكاة إلى قَيِّمه، قال: وهذا هو المذهب[١].

إذا عرفت ذلك، فإن قلنا: بجواز الصرف، فحاجة أطفال المساكين كسؤال البالغين، إذ ليس لهم أهلية النّظر والتماس التسلف، فتسلف الإمام الزكاة واستقراضه لهم كاستقراض قيِّم اليتيم له. هذا إذا كان الذي يلي أمرهم الإمام. فأما إذا كان يلي أمرهم من هو مقدَّم على الإمام، فحاجتهم كحاجة البالغين، لأن لهم من يسأل التسلف لو كان صلاحهم فيه.

أما إذا قلنا: لا يجوز الصرف إلى الصغير، فلا تجيء هذه المسألة في سهم الفقراء والمساكين، ويجوز أن تجيء في سهم الغارمين ونحوه، لأن الخلاف في الـمَكْفيِّ بنفقة أبيه، لا يتجه في سهم الغارمين، إذ ليس على القريب قضاء دين القريب.

وفي المسائل كلها، لو تلِف المعجَّل في يد الساعي أو الإمام بعد تمام الحول، سقطت الزكاة عن المالك، لأن الحصول في يديهما بعد الحول كالوصول إلى المساكين، كما لو أخذ بعد الحول. ثم إن فرَّط في الدفع إليهم، ضمن من مال نفسه لهم، وإلا فلا ضمان على أحد. وليس من التفريط أن ينتظر انضمام غيره إليه لِقلّته، فإنه لا يجب تفريق كل قليل يحصل عنده.

وعد بعد هذا إلى لفظ الكتاب، واعلم أن قوله: (وهي فوات شرط الوجوب)، يفتقر إلى التأويل، إذ ليست الطوارئ المانعة من الأجزاء منحصرة في فوات شرط الوجوب، بل فوات شرط الاستحقاق في القابض مانع من الإجزاء أيضاً، وأيضاً فإنه قال: (وذلك في القابض بأن يرتدّ) إلى آخره، وصفات القابض ليست من شروط

---

(١) وكذلك ذكره في «الروضة»، انظر: (٢/ ٧٧).

الوجوب في شيء وإنما هي من شرائط[١] جواز الصرف إليه.

وقوله: (بأن يرتد أو يموت أو يستغني)، معلم بالحاء، لأن عند أبي حنيفة تغير حال القابض لا يؤثر إذا كان عند الأخذ بصفة الاستحقاق[٢]. وقوله: (أو في المالك بأن يرتد)، يجوز أن يرقم قوله: (يرتد) بالواو، لأنا إن أبقينا ملك المرتد وجوزنا إخراج الزكاة في حال الردة أجزأ المعجل.

وقوله: (أما المال لو تلِف) إلى آخر الفصل، يمكن حمله على الاستقراض وعلى التسلف للزكاة، ومراده الثاني على ما صرح به في «الوسيط»[٣].

وقوله: (لو تلِف في يد المسكين)، أي: مطلقاً سواء قبض الإمام بسؤال المالك أو بسؤال المساكين وسلَّمه إليهم، والتفصيل فيما إذا كان التلف في يد الإمام.

وقوله: (فلا ضمان)، أي إذا اجتمع شرائط الوجوب والاستحقاق جميعاً أجزأ المعجَّل عن الزكاة، ولا ضمان على أحد، وقد نجد في بعض النسخ: (فلا بأس)، بدل قوله: (فلا ضمان)، ولا بأس به، معناه: لا يضر ذلك وتقع الزكاة موقعها. وأيهما كان فهو عند اجتماع الشرائط كما سبق.

وقوله: (وحاجة أطفال المساكين كسؤالهم)، أي كسؤال البالغين لا كسؤال الأطفال. ثم ليس من ضرورة أطفال المساكين أن يكونوا مساكين، فاللفظ النَّاصُّ

---

(١) قوله: «وإنما هي من شرائط» سقط في ط.

(٢) والذي عليه فقهاء الحنفية ـ وبه قال فقهاء الحنبلية ـ أن تغير حال القابض لا يؤثر لأخذ الزكاة إذا كان حاله عند الأخذ بصفة الاستحقاق، لأن المدفوع يقع موقعه، ويُجزئ عن المزكي. انظر: «بدائع الصنائع» (٢/ ٥٢)، «المغني والشرح الكبير» (٢/ ٥٠٣).

(٣) «الوسيط» (٢/ ٤٤٨).

على الفرض أن يقال: وحاجة الأطفال المساكين، ولا يخفى أن لفظ المساكين في هذه المسائل كناية عن أهل السُّهمان جميعاً، فإنه ليس المراد جميع آحاد الصنف، بل سؤال طائفة منهم وحاجتهم.

قال:

(الثالث: في الرُّجوعِ عندَ طَرَيانِ هذه الأحوال:

فإن قال: «هذه زَكاتي المُعجَّلة» فله الرجوع، وقيل: شَرْطُه أن يُصرِّحَ بالرجوع، وعلى هذا: لو نازَعَه المساكينُ في الشرطِ فالمالكُ هو المُصدَّقُ في أحدِ الوجهَين، لأنه المؤدّي. أمّا إذا لم يتعرَّضْ للتعجيلِ ولا عَلِمَه المساكينُ ففي الرجوع وجهان؛ فإن قلنا: يَرجِع؛ فيُصدَّقُ مع يمينِه إذا قال: «قصدتُ التعجيل»).

إذا دفع الزكاة المعجّلة إلى الفقراء وقال: «إنها معجلة، فإن عرض مانع استردتُ» فله الاسترداد إن عرض مانع. وعن أبي حنيفة: أنه لا استرداد إلا إذا كان المال في يد الإمام بَعْدُ أو الساعي[1].

لنا: أنه مال دفعه لما يستحقه القابض في المستقبل، فإذا عرض ما يمنع الاستحقاق استرده كما إذا عجل الأجرة ثُم انهدمت الدار قبل انقضاء المدة.

وإن اقتصر على قوله: (هذه زكاة معجلة)، وعلم القابض ذلك ولم يذكر الرجوع،

---

(١) وبه قال فقهاء الحنفية، لأنه في هذه الحالة لما لم يصل إلى يد الفقير لم يتم الصرف، وهو قول فقهاء الحنبلية فيما إذا كان المعجّل في يد الساعي عند التلف.

انظر: «بدائع الصنائع» (٢/ ٥٢)، «كشاف القناع» (٢/ ٢٦٨).

فهل له الاسترداد عند عروض مانع؟ فيه وجهان حكاهما الشيخ أبو محمد وغيره:

أحدهما: لا، لأن العادة جارية بأن المدفوع إلى الفقير لا يُسترد، فكأنه مَلَكَه بالجهة المعينة إن وُجد شرطها وإلّا فهو صدقة، وصار كما لو صرح وقال: «هذه زكاتي المعجلة، فإن وقعت الموقع فذاك وإلا فهي نافلة».

وأصحهما ـ ولم يذكر المعظم غيره ـ: أن له الرجوع، لأنه عيّن الجهة، فإن بطلت رجع كما قلنا في تعجيل الأجرة[1].

قال صاحب الوجه الأول: هذا يشكل بما إذا قال: هذه الدراهم عن مالي الغائب، وكان تالفاً، فإنه يقع صدقة ولا يتمكن من الرجوع إلا إذا شرط الرجوع بتقدير تلف الغائب.

وأجاب الصيدلاني بأنه قد تعرض لكونها معجلة، وإذا تعرض لذلك فقد شرط الرجوع إن عرض مانع. وهذا غير واضح كما ينبغي.

وقرب إمام الحرمين[2] الوجهين في المسألة من القولين، فيما إذا نوى الظهر قبل الزوال، هل تنعقد صلاته نفلاً؟ وهذان الوجهان فيما إذا دفع المالك بنفسه، وفيه تكلم صاحب الكتاب، ألا تراه يقول: (فلو قال: هذه زكاتي المعجلة)، والإمام لا يقول ذلك.

أما إذا دفع الإمام، فلا يمكن جعله نافلة، فلا حاجة إلى شرط الرجوع. لكن لو لم يعلم القابض أنه زكاة غيره، فيجوز أن يقال على الوجه الأول: لا يسترده، وعلى الإمام الضمان للمالك لتقصيره بترك شرط الرجوع.

---

(١) وهو الذي قطع به جمهور فقهاء الشافعية. انظر: «الروضة» (٢/ ٧٧).

(٢) «نهاية المطلب» (٣/ ١٧٩).

ولو جرى الدفع من غير تعرض للتعجيل ولا علم القابض به، فهل يثبت الاسترداد؟

ظاهر نصه في «المختصر»[1]: أنه إن كان المعطي الإمام يثبت، وإن أعطى المالك بنفسه فلا يثبت.

وللأصحاب فيه طريقان:

أحدهما: تقرير النصين، والفرق أن المالك يعطي من ماله الفرض والتطوع، فإذا لم يقع عن الفرض وقع تطوعاً. والإمام يَقسِم مال الغير فلا يعطي إلا الفرض. فكان مطلق دفعه كالمقيد بالفرض. وهذا هو الذي ذكره القاضي ابن كج وعامة أصحابنا العراقيين.

والثاني: أنه لا فرق بين الإمام والمالك، لأن الإمام قد يتصدق بمال نفسه كما يفرق مال الغير، وبتقدير أن لا يَقسِم إلا الفرض، لكنه قد يكون معجلاً وقد يكون في وقته، واختلف هؤلاء على طريقين:

أحدهما: تنزيل النصين على حالين حيث قال: يثبت الرجوع، فذلك عند وقوع التعرض للتعجيل. وحيث قال: لا يثبت، فذلك عند إهماله. والإمام والمالك يستويان في الحالتين. ذكر في «الشامل»: أن الشيخ أبا حامد حكى هذا الطريق أيضاً، وهو الذي أورده الجامعون لطريقة القفال واختياراته.

والثاني: أن فيهما قولين نقلاً وتخريجاً:

أحدهما: أنه يثبت الرجوع، كما لو دفع مالاً إلى غيره على ظن أن له عليه ديناً، فلم يكن فله الاسترداد.

---

(١) انظر: (٩/ ٥٢).

والثاني: لا يثبت، لأن الصدقة تنقسم إلى فرض وتطوع، وإذا لم تقع فرضاً تقع تطوعاً، كما لو أخرج زكاة ماله الغائب وهو يظن سلامته فبان تالفاً يقع تطوعاً. وهذا الطريق أوفق لما ذكره في الكتاب، إلا أنه حكى بدل القولين وجهين، وكذا فعل إمام الحرمين وهو قريب في موضع النقل والتخريج، ولم يحكِ الخلاف في الإمام والمالك جميعاً. فإن المسألة منسوقة على ما سبق في أول الفصل، وهو كلام في المالك على ما بينته. والأظهر أنه لا يثبت الرجوع سواء أثبتنا الخلاف أم لا؟ وهو فيما إذا دفع المالك بنفسه أولى وأظهر في ظاهر النصين المنقولين عن «المختصر». وكشف المراد منهما كلام كثير لا يحتمله هذا الموضع.

فإن قلنا: يثبت الاسترداد وإن لم يتعرض للتعجيل ولا عَلِمَه القابض، فمهما قال المالك: قصدت التعجيل ونازعه القابض، فالقول قول المالك مع اليمين، فإنه أعرف بنيته ولا سبيل إلى معرفتها إلّا من جهته. ولو ادعى المالك علم القابض بأنها كانت معجلة، فالقول قول القابض، لأن الأصل عدم العلم، والغالب هو الأداء في الوقت.

وإن قلنا: لا يثبت الاسترداد عند عدم التعرض للتعجيل وعلم القابض، فلو تنازعا في أنه هل شرَط التعجيل على الوجه الأصح، أو في أنه هل شرَط مع ذلك الرجوع على الوجه الثاني، فالقول قول مَن؟ فيه وجهان:

أحدهما: أن القول قول المالك مع يمينه، لأنه المؤدي وهو أعرف بقصده، ولهذا لو دفع ثوباً إلى غيره واختلفا، فقال الدافع: هو عارية، وقال الآخر: هبة، كان القول قول الدافع.

وأظهرهما ـ ولم يذكر في «العدة» غيره ـ: أن القول قول المسكين مع يمينه[1]،

---

(١) وهو الذي صححه النووي في «الروضة» (٢/ ٧٨).

لأن الأصل عدم الاشتراط، والغالب كون الأداء في الوقت، ولأنهما اتفقا على انتقال اليد والملك، والأصل استمرارهما.

وقوله في الكتاب: (وعلى هذا لو نازعه المساكين في الشرط)، قد يُوهم تخصيص المسألة والوجهين فيها بالوجه المذكور قبله، وهو قوله: (وقيل: شرطه أن يصرّح بالرجوع)، وليس كذلك، بل سواء اكتفينا بشرط التعجيل أو شرطنا معه التصريح بالرجوع وفُرض النزاع، جرى الوجهان.

ولو أنه أخَّر المسألة إلى أن يفرغ من الكلام فيما إذا لم يتعرض للتعجيل ولا عَلِمه المساكين لكان أولى، لأن هذا النزاع إنما يجري إذا قلنا: لا يثبت الاسترداد، ثم إذا أثبتناه فلا فائدة للنزاع في جريان الاشتراط؛ فإن المالك وإن سلّمه وادّعى أنه قصد التعجيل والرجوع نصدقه كما سبق. والوجهان في تنازع المالك والقابض يجريان في تنازع الإمام والقابض إذا قلنا: إنه يحتاج إلى الاشتراط، ولفظ «التهذيب»[1] يشمل الصورتين جميعاً.

وقوله: (ففي الرجوع وجهان)، يجوز أن يعلم بالواو لما قدمنا من الطريقة القاطعة بامتناع الرجوع. ولك أن تبحث في قوله: (ما إذا لم يتعرض للتعجيل ولا علمه المسكين)، فتقول: هذا يشمل ما إذا سكت فلم يذكر شيئاً أصلاً، وما إذا قال: هذه زكاتي أو صدقتي المفروضة ولم يتعرض للتعجيل ولا عَلِمه المسكين، فهل يجوز لمخرج الزكاة أن لا يتلفظ بشيء أصلاً؟ وبتقدير أن يجوز، فهل الحكم واحد في الحالتين أم بينهما فرق؟

الجواب:

أما الأول: فقد ذكر صاحب «النهاية»[2] وغيره: أن مخرج الزكاة لا يحتاج إلى

(١) «التهذيب» (٣/ ٥٨).

(٢) «نهاية المطلب» (٣/ ١٨١).

لفظ، لأنه في حكم توفية حقٍّ على مستحق، قال: وفي صدقة التطوع تردد، والظاهر الذي به عمل به الكافة: أنه لا حاجة إلى لفظ أصلاً.

وأما الثاني: ففيه طريقان:

أحدهما: أنه إذا قال: هذه زكاتي أو صدقتي المفروضة كان بمثابة ما لو ذكر التعجيل ولم يصرح بالرجوع.

وأظهرهما: أنه كما لو لم يذكر شيئاً أصلاً، فإن ذكر التعجيل يعرف أنها في الحال غير واجبة، وقوله: «هذه زكاتي» لا يفيد ذلك، والغالب إنما هو الأداء في الوقت.

والذي أجاب به العراقيون: أنه لا يسترد المالك بخلاف الإمام، فإن الإمام قد يستعجل الزكاة في العادة، والملاك لا يؤدون قبل دخول وقت الوجوب غالباً، وهذا جريٌ منهم على طريقتهم التي سبقت؛ وحكوا في التفريع عليها وجهين في أنه لو كان الطارئ موت المسكين، هل للمالك أن يستخلف ورثته على نفي العلم بأنها معجلة؟

عن أبي يحيى البلخي: أنهم يَحلفون لإمكان صدقه.

وعن غيره: أنهم لا يحلفون، لأن الظاهر من قول: «هذه زكاتي» أنها واجبة في الحال، فليس له دعوى خلافه. وشبهوا هذا بالوجهين فيما إذا رهن وأقر بأنه أقبض ثم ادعى بأنه لم يقبض وأراد التحليف عليه.

وقوله في أول الفصل: (الثالث في الرجوع عند طريان هذه الأحوال)، فيه إشارة إلى أنه لا بد للرجوع من عروض شيء من هذه الحالات، وليس له أن يسترد المعجل من غير سبب، لأنه تبرع بالتعجيل، فأشبه ما لو عجل ديناً مؤجلاً لا استرداد له.

قال:

(ولو تَلِفَ النِّصابُ بنفسِه لم يمتنعِ الرجوعِ على أصحِّ الوجهَين).

من الطوارئ المانعة من وقوع المعجل زكاةً، تلف النصاب. فحيث يثبت الاسترداد بهذا السبب؛ هل يثبت لو أتلفه المالك بنفسه؟ فيه وجهان:

أحدهما: لا، لتقصيره بالإتلاف.

وأصحهما: نعم، لحصول التلف وخروج المعجل عن أن يكون زكاة. وقضية التعليل الأول: أن لا يجري الخلاف فيما إذا أتلفه بالإنفاق وغيره من وجوه الحاجات.

ولو أتلف بعض ماله حتى انتقض النصاب كان كإتلاف جميع المال، مثل أن يعجل خمسة دراهم عن مئتي درهم ثم يتلف منها درهماً، وتُنقل هذه الصورة والوجهان فيها عن الإصطخري.

قال:

(وإن كان المالُ تالفاً في يدِ المسكينِ فعليه ضَمانُه. وإن كان ناقصاً ففي الأَرْشِ وجهان. وإن كان باقياً يُردُّ بزَوائدِه المُنفصِلةِ والمُتَّصِلةِ[1] وينقُضُ تصرُّفُه وكأنه بانَ أنه لم يُمَلَّك. وقيل: إنّا نُقدِّرُه مُقرَضاً[2] إن لم يقعْ عن جهةِ الزكاة. فتَلتَفِتُ هذه الأحكامُ على أنّ القَرْضَ يُمَلَّكُ بالقبضِ أو بالتصرُّف).

متى أثبتنا حق الاسترداد، فلا يخلو المعجَّل إما أن يكون تالفاً، أو باقياً في يد

(١) في (ز): «ففي الأرش وجهان، وإن كان له زوائد رده بزوائده المتصلة والمنفصلة». (م ع).

(٢) في (ز): «مقترضاً». (م ع).

القابض. فإن كان تالفاً، فعليه ضمانه المثل إن كان مثلياً، والقيمة إن كان مُتقَوّماً. وفي القيمة المعتبرة وجهان:

أحدهما: أنه يعتبر قيمة يوم التلف، لأن الحق انتقل إلى القيمة يوم التلف، فاعتُبرت قيمة ذلك اليوم كما في العارية.

والثاني ـ ويُحكى عن أحمد[١]: أنه يعتبر قيمة يوم القبض، لأن ما زاد عليها زاد في ملك القابض فلم يضمنه، كما لو تلف الصداق في يد المرأة ثم ارتدت قبل الدخول أو طلقها، فإن الزوج يرجع بقيمة يوم القبض. قال المحاملي: وهذا أشبه.

وينقدح عند إمام الحرمين[٢] وجه ثالث وهو: إيجاب أقصى القيم، بناء على أن الملك غير حاصل للقابض واليد يد ضمان، وقد ذكر مثل هذا في المستعير والمستام. فإن كان القابض قد مات فالضمان في تركته.

وإن كان المعجل باقياً، نُظر: إن لم يحصل فيه زيادة ولا نقصان استرده ودفعه أو مثله إلى المستحق إن بقي بصفة الوجوب. وإن كان الدافع هو الإمام أخذه.

وهل يصرفه إلى المستحقين بدون إذن جديد من المالك؟ حكى في «التتمة» فيه وجهين؛ أظهرهما وهو المذكور في «التهذيب»[٣]: له ذلك.

وإذا أخذ القيمة، فهل يجوز صرفها إلى المستحقين؟ فيه وجهان، لأن دفع القيم لا يجزئ. فإن جوزناه وهو الأظهر، فهل يحتاج إلى إذن جديد؟ فيه وجهان.

وإن حصلت فيه زيادة، فإن كانت متصلة كالسِّمَن والكِبَر، أخذه مع الزيادة[٤]،

---

(١) وهو أصح الوجوه عند فقهاء الشافعية. انظر: «الروضة» (٢/ ٧٩)، «المغني والشرح الكبير» (٢/ ٥٠٤).

(٢) «نهاية المطلب» (٣/ ١٨٣).

(٣) «التهذيب» (٣/ ٥٩).

(٤) وبه قال فقهاء الحنابلة. انظر: «المغني والشرح الكبير» (٢/ ٥٠٤).

كما لو زاد الموهوب في يد الابن زيادة متصلة ورجع الأب فيه، وكما إذا أفلس المشتري بالثمن وقد زاد المبيع زيادة متصلة.

وإن كانت منفصلة كالولد واللبن، فهل يأخذها مع الأصل؟ فيه وجهان:

أحدهما: نعم، لأنا بينا بها طرأ أخيراً أنه لم يملك المقبوض.

وأصحهما ـ ولم يذكر الجمهور غيره ـ: لا، كما أن الأب لا يرجع في الزيادة المنفصلة من الموهوب، وكما أنها تسلم للمشتري إذا رد الأصل بالعيب، أو رد عليه العوض. ويحكى هذا الثاني عن نص الشافعي رضي الله عنه[1].

وإن حدث فيه نقصان، فهل يجب فيه أرشه؟ فيه وجهان:

أحدهما: نعم، كما يجب الضمان عند التلف، فيعتبر الجزء بالجملة.

وأصحهما عند العراقيين وغيرهم: لا، وحكوه عن ظاهر نصه في «الأم»[2]، ووُجّه بأنه نقصان حدث في ملكه، فلا يضمنه كالأب إذا رجع في الموهوب وقد نقص فلا يأخذ معه الأرش، وكالبائع إذا استرد المبيع وقد نقص عند إفلاس المشتري ليس له الأرش.

وهذا الوجه هو اختيار القفال فيما حكى الصيدلانيّ، قال: واستُشهد عليه بما إذا رد المبيع بعيب والثمن باق لكنه حدث فيه عيب، ليس له إلا المعيب.

وإن كان يأخذ مثله أو قيمته لو كان تالفاً، قال إمام الحرمين[3]: وهو مشكل وإلزَامه الرضا بالثمن المعيب بَعيد.

---

(١) أي أنه يأخذ الأصل بلا زيادة. وبه قال فقهاء الحنبلية أيضاً. انظر: «المغني والشرح الكبير» (٢/ ٥٠٤).

(٢) انظر: (٢/ ٢٨).

(٣) «نهاية المطلب» (٣/ ١٨٢).

وإنما الذي قاله الأصحاب: أنه لو وجد بالمبيع عيباً وتمكن من الرد، فرضي، لا أرش له. والكلام فيه يتضح في موضعه إن شاء الله تعالى جده.

ثم أشار حجة الإسلام رحمه الله في هذه المسألة إلى أصلٍ ذَكَرَهُ الإمام[1]، وهو أن المعجَّل هل يصير ملكاً للقابض أم لا؟ وإن صار ملكاً، فيأتي فيه وجه يكون ملكاً له، قال: حيث لا يثبت الرجوع، فالمعجَّل مردّد بين أن يكون فرضاً أو تطوعاً، والملك حاصل للقابض على التقديرين، وحيث يثبت فله تقديران لم يصرح بهما الأصحاب، وحَوّم عليهما صاحب «التقريب»:

أحدهما: أن الملك موقوف إلى أن يُكشف الأمر في المال، فإن حدث مانع تبين استمرار ملك المالك، وإلّا تبين أنه صار ملكاً للقابض من يومئذٍ.

والثاني: أن الملك ثابت للقابض، لكن إن استمرت السلامة تبين أنه ملك عن جهة زكاة مستحقة، وإلا تبين وقوعه قرضًا، ثم القرض يُملك بالقبض أو بالتصرف.

وإن ملك بالتصرف، فبأي تصرف يملك؟ فيه خلاف مذكور في بابه، وعلى هذا الأصل يجري الوجهان في الزوائد المنفصلة.

وإن قلنا بالتوقف، وجب ردها لتبين حدوثها على ملك المالك وإن قلنا: بتقدير القرض؛ فإن قلنا: إنه يملك بالقبض، سُلّمت الزوائد للقابض. وإن قلنا: يملك بالتصرف وحدثت الزوائد قبل التصرف، وهذا كما لو استقرض أغناماً ونتجت في يده ثم باعها واستبقى النتاج. قال الإمام[2]: ينقدح فيه أمران:

أحدهما: أن يقدر انتقال الملك في الأغنام إلى المستقرض قبيل البيع، ويجعل النتاج للمقرض.

---

(١) «نهاية المطلب» (٣/ ١٨٢).

(٢) «نهاية المطلب» (٣/ ١٨٥).

والثاني: أن يستند الملك إلى حالة القبض، ويجعل النتاج للمستقرض.

ومما يخرج على هذا الأصل: تصرفه في المال المعجل، فإن باع ما قبضه ثم طرأ بعض الأحوال المانعة، فإن توقفنا في الملك تبين انتقاض بيعه، وإن قلنا: بالقرض فلا.

ومما يُـخَرَّجُ عليه: أنه هل يجوز للقابض عند بقاء العين الإبْدال أم يلزمه رد عين المأخوذ؟ فإن قلنا: بالتوقف، لزم رد عينه، وإن قلنا: بالقرض، فإن قلنا: إنه يملك بالقبض، فله الإبْدال، وإن قلنا: يملك بالتصرف ولم يوجد، فللمالك استرداده بعينه.

واعلم أن إيراد الكتاب يقتضي ترجيح التقدير الأول، لكن كلام المعظم يقتضي ترجيح الجزم بثبوت الملك، ولذلك قالوا: لا يجب ردّ الزوائد المنفصلة ولا أرش النقصان على ما قدمناه.

قال:

(ولو لم يَملِكْ إلا أربعين، فعجَّلَ واحدة، فاستغنى القابضُ أو مات؛ فإن جعَلْنا المُخرَجَ للزكاةِ قَرضاً لم يَلزمْه تجديدُ الزكاة، لأنّ الحَولَ انقضى على تسعٍ وثلاثين، بخِلافِ ما إذا وقعَ المُخرَجُ عن الزكاة، لأنّ المُخرَجَ عن الزكاةِ كالباقي. وإن قلنا: تبيَّنَ أن الملكَ لم يَزَلِ التُفِتَ على المجحودِ والمغصوبِ لوقوعِ الحَيلولة).

الذي يحتاج إلى معرفته أولاً، وقد أشار إليه في أثناء الفصل: أن المعجَّل للزكاة مضموم إلى ما عنده، ونازل منزلة ما لو كان في يده.

بيانه: لو أخرج شاة من أربعين ثم حال الحول ولم يطرأ مانع، أجزأه ما عجل، وكانت تلك الشاة بمثابة الباقيات عنده.

ولو عجّل شاة عن مئة وعشرين ثم نتجت واحدة، أو عن مئة وحدثت عشرون، وبلغت غنمه مع الواحدة المعجلة مئة وإحدى وعشرين، لزمته شاة أخرى وإن أنفق القابض تلك المعجلة.

ولو عجل شاتين عن مئتين، ثم حدثت سخلة قبل الحول فقد بلغت غنمه مع المعجلتين مئتين وواحدة، فيلزمه عند تمام الحول شاة ثالثة.

فلو كانت المعجلة في هاتين الصورتين معلوفة، أو اشتراها وأخرجها لم يجب شيء زائد، لأن المعلوفة والمشتراة لا يتم بهما النصاب وإن جاز إخراجهما عن الزكاة. وخالف أبو حنيفة هذا الأصل[1]، فلم يجوّز التعجيل إلا بشرط أن يكون الباقي عنده نصاباً، ولم يجعل المعجل مضموماً إلى ما عنده، فيخرج من ذلك امتناع التعجيل في الصورة الأولى، وأن لا يجب شاة ثانية في الثانية، ولا ثالثة في الثالثة. وساعدنا أحمد على ما ذكرنا[2].

واحتج الأصحاب على جواز التعجيل عن الأربعين فحسب بأن قالوا: هذا نصاب يجب الزكاة فيه بحولان الحول، فجاز تعجيلها منه كما لو كان أكثر من أربعين.

واحتج الشافعي رضي الله عنه على تكميل النصاب الثاني والثالث بالمعجل، بأن التعجيل إنما جُوِّز إرفاقاً بالفقراء، فلا يجوز أن يصير سبباً لإسقاط حقوقهم، ومعلوم أنه لولا التعجيل لوَجَبت زيادة على ما أخرجه.

إذا عرفت ذلك، فلا يخلو الحال بعد تعجيل الزكاة إما أن يتم الحول على السلامة أو يعرض مانع.

---

(١) والذي عليه فقهاء الحنفية في وجوب النصاب: أنه يشترط كمال النصاب في طرفي الحول، حتى إنه لو عجّل وله في أول الحول أقل من النصاب ثم كمل في آخره فتم الحول والنصاب كامل لم يكن المعجل زكاةً مفروضة، بل كان تطوعاً. انظر: «بدائع الصنائع» (٢/ ٥١).

(٢) انظر: «كشاف القناع» (٢/ ٢٦٦ و٢٦٧)، «المغني والشرح الكبير» (٢/ ٥٠٢).

فإن تم الحول على السلامة أجزأه ما أخرج، ثم كيف التقدير إذا كان الباقي عنده ناقصاً عن النصاب، كما لو لم يملك إلا أربعين فعجل منها واحدة، أَيَـزول الملك عن المعجّل ومع ذلك يحتسب عن الزكاة أم لا يزول؟

عن صاحب «التقريب»: أنه يُقدَّر كأن الملك لم يزل لِيَنْقَضي[1] الحول وفي ملكه نصاب.

واستبعد إمام الحرمين[2] ذلك وقال: تصرف القابض فيه نافذ بالبيع والهبة وغيرهما، فكيف نقول ببقاء ملك المعطي.

وهذا الاستبعاد حق إن أراد صاحب «التقريب» بقاء ملكه حقيقة إلى آخر الحول.

وإن أراد أنه نازل منزلة الباقي حتى يكون مجزئاً عن زكاته ويكمل به النصاب الآخر فلا استبعاد، والأصحاب مُطْبِقُون عليه، وكأنه اكتفى عند التعجيل بمضي ما سبق من الحول على كمال النصاب رفقاً بالفقراء، فهذا إذا تم الحول على السلامة.

وإن عرض مانع من وقوع المعجل زكاة نظر، إن كان المخرِج أهلاً للوجوب وبقي في يده نصاب، لزمه الإخراج ثانياً. وإن كان الباقي دون النصاب فحيث لا يثبت الاسترداد، فلا زكاة عليه، وكأنه تطوع بشاة قبل تمام الحول، وحيث يثبت الاسترداد فاسترد، فقد ذكر شيوخنا العراقيون فيه ثلاثة أوجه:

أحدها: أنه يستأنف الحول، ولا زكاة لما مضى لنقصان ملكه عن النصاب قبل تمام الحول.

---

(١) المثبت من المطبوع، وهو كذلك في «المجموع» (٦/ ١٥٥)، «نهاية المطلب» (٣/ ١٨٦). (م ع).

(٢) «نهاية المطلب» (٣/ ١٨٦).

والثاني: أنه تجب الزكاة للحول الماضي، لأن المخرَج للزكاة كالباقي. واحتجوا عليه بما إذا وقع عن الزكاة.

والثالث: أنه يفرق بين النقد فيزكيه لما مضى وبين الماشية فلا يزكيها لما مضى، لأن السوم شرط في زكاة الماشية، ذلك ممتنع في الحيوان في الذمة.

قالوا: وأظهر الوجوه هو الثاني، وهو الذي ذكره في «التهذيب»[1] بل لفظه يقتضي وجوب الإخراج ثانياً وإن لم يسترد بَعدُ، إذا كان المخرج بعينه باقياً في يد القابض.

وعن صاحب «التقريب» بناء المسألة على الأصل السابق؛ وهو أنه إذا ثبت الاسترداد فتبين أن الملك لم يزل عن المعجَّل، أو يقال بالزوال ويجعل قرضاً إن قلنا: بالزوال فإذا استرجع استفتح الحول من يومئذ، ولا زكاة لما مضى. وإن قلنا: يتبين أن الملك لم يَزل، لزمه الزكاة لما مضى لتبين اطّراد الحول على نصاب كامل.

وزاد الإمام[2] شيئاً آخر على هذا التقدير الثاني فقال: الشاة التي تسلط القابض على التصرف فيها، قد حصلت الحيلولة بينها وبين المالك، فيجيء فيها خلاف المغصوب والمجحود. وهذا الطريق هو الذي أورده في الكتاب. وكلام العراقيين يشعر بتخريج الوجوه كلها بعد تسليم زوال الملك عن المعجَّل، وكيف ما كان فالظاهر عند المعظم: أنه يجب تجديد الزكاة.

ولو كان المخرج تالفاً في يد القابض، فقد صار الضمان ديناً عليه. فإن أوجبنا تجديد الزكاة إذا كان باقياً فيجيء هاهنا قَوْلاً وجوب الزكاة في الدين، هذا في الدين.

---

(١) «التهذيب» (٣/ ٥٧).

(٢) «نهاية المطلب» (٣/ ١٨٧).

وفي المواشي لا تجب الزكاة بحال، لأن الواجب على القابض القيمة، فلا يكمل بها نصاب الماشية[١]. وروى القاضي ابن كج عن أبي إسحاق إقامة القيمة مقام العين، هاهنا مراعاة لجانب المساكين.

وقوله في أول الفصل: (ولو لم يملك إلا أربعين فعجَّل واحدة فاستغنى القابض)، أي بغير الزكاة، وذكر الاستغناء مثالاً والحكم لا يختص به، بل الموت وسائر الطوارئ في معناه.

وقوله: (بخلاف ما إذا وقع المخرَج عن الزكاة، لأن المخرَج للزكاة كالباقي)، أي المخرَج للزكاة إذا وقع عن الزكاة كالباقي. فأما إذا طرأ مانع فلا يجعل كالباقي. وهكذا ذكر صاحب «التهذيب»[٢] في فرع سنذكره على الأثر. لكن ما حكينا عن العراقيين في توجيه الوجه الثاني ينازع فيه ويصرح بكونه كالباقي وإن لم يقع عن الزكاة.

فرع:

لو عجل بنت مخاض عن خمس وعشرين من الإبل، فبلغت بالتوالد ستاً وثلاثين قبل الحول، فلا يجزئه بنت المخاض المعجلة وإن صارت بنت لبون في يد القابض، بل يستردها ويخرجها ثانياً، أو بنت لبون أخرى.

قال صاحب «التهذيب»[٣] من عنده: فإن كان المخرَج هالكاً والنتاج لم يزد على أحد عشر، ولم تكن إبله ستاً وثلاثين إلا مع المخرج، وجب أن لا تجب بنت لبون، لأنا إنما نجعل المخرج كالقائم إذا وقع محسوباً عن الزكاة، أما إذا لم يقع محسوباً فلا، بل هو كهلاك بعض المال قبل الحول.

---

(١) وهو الذي صححه النووي في «الروضة» (٢/ ٨١).

(٢) «التهذيب» (٣/ ٥٧).

(٣) «التهذيب» (٣/ ٦٠).

قال رحمه الله:

(القسم الثالث: في تأخيرِ الزكاة:

وهو سببُ الضمانِ (ح) والعِصيانِ (ح) عندَ التمكُّن. وإن تلفَ النِّصابُ بعدَ الحَولِ وقبلَ التمكُّنِ فلا زكاة).

إذا تم الحول على المال الذي يشترط في زكاته الحول، وتمكن من الأداء فأخره، عصى لما تقدم أن الزكاة على الفور[1]، ويدخل في ضمانه حتى لو تلف المال بعد ذلك، لزمه الضمان سواء تلف بعد مطالبة الساعي أو الفقراء أو قبل ذلك.

وعند أبي حنيفة رحمه الله[2]: تسقط الزكاة ولا ضمان إن كان التلف قبل المطالبة، وإن كان بعدها فلأصحابه فيه اختلاف.

لنا: أنه قصَّر بحبس الحق عن المستحق، فلزمه ضمانه[3].

ولو تلف ماله بعد الحول وقبل التمكن فلا شيء عليه[4]، كما لو دخل وقت الصلاة فعرض له جنون أو نحوه قبل التمكن من فعلها، أو ملك الزاد والراحلة ولم يتمكن من فعل الحج.

وإن أتلفه بنفسه بعد الحول وقبل التمكن، لم تسقط عنه الزكاة لتقصيره بإتلافه.

---

(١) وبه فقهاء المالكية والحنبلية. انظر: «التفريع»(١/ ٢٧٥)، «المغني والشرح الكبير»(٢/ ٦٦٨).

(٢) والذي عليه فقهاء الحنفية: أنه لا تجب الزكاة في نصاب هالك بعد الوجوب، أي بعد مضي الحول، بل تسقط وإن طلب الساعي منه فامتنع حتى هلك النصاب على الصحيح.
انظر: «حاشية ابن عابدين» (٢/ ٢٨٣)، «بدائع الصنائع» (١/ ٢٧٥).

(٣) قوله: «لنا أنه قصر بحبس الحق عن المستحق فلزمه الضمان» أثبتناه من (ز). (م ع).

(٤) وبه قال فقهاء المالكية. انظر: «التفريع» (١/ ٢٧٥).

وعن مالك[1]: أنه إن لم يقصد بالإتلاف الفرار عن الزكاة تسقط.

وإن أتلفه غيره فينبني على أصل سيأتي، وهو أن الإمكان من شرائط الوجوب أو من شرائط الضمان؟

إن قلنا: بالأول: فلا زكاة كما لو أتلف قبل الحول.

وإن قلنا بالثاني وقلنا مع ذلك: الزكاة تتعلق بالذمة؛ فلا زكاة أيضاً، لأنه تلف قبل حصول شرط الاستقرار. وإن قلنا: تتعلق بالعين: انتقل حق المستحقين إلى القيمة كما إذا قتل العبد الجاني أو المرهون ينتقل الحق إلى القيمة.

وقوله في الكتاب: (وهو سبب الضمان والعصيان)، معلم بالحاء لما ذكرنا. ويجوز أن يعلم قوله: (فلا زكاة) بالألف[2]، لأن صاحب «الشامل» حكى عن أحمد: أنه لا تسقط الزكاة كما لو أتلفه.

قال:

(وإن ملكَ خمساً من الإبلِ فتَلِفَ قبلَ التمكُّنِ واحد؛ فأحدُ القولَين: أنه تسقُطُ كلُّ الزكاةِ كما لو تَلِفَ النِّصابُ قبلَ الحَوْل، لأن الإمكانَ شرطُ الوجوب. والأصحّ: أنه لا تسقُطُ إلا خُمسُ شاة، لأن الإمكانَ شرطُ الضمان، وعلى هذا؛ لو ملكَ تسعاً وتَلِفَ أربعٌ قبلَ التمكُّنِ فالجديد:

---

(١) والذي عليه فقهاء المالكية في ذلك: إن قصد بالإتلاف الفرار لا تسقط، لأن الفار ضامن لزكاته. انظر: «الخرشي» (٢/ ١٦٥).

(٢) وهو المشهور عن أحمد. أي إن الزكاة لا تسقط بتلف المال سواء فرط أو لم يفرط. انظر: «المغني والشرح الكبير» (٢/ ٤٦٤).

أنّ الزكاةَ لا تسقُطُ عن الوَقَص، فلا يسقُطُ بسببِه شيءٌ من الزكاة. وعلى القديم: يسقُطُ أربعةُ أتساعِ شاة).

مسألتا الفصل مبنيتان على أصلين:

أحدهما: إن إمكان الأداء من شرائط الضمان، وهل هو مع ذلك من شرائط الوجوب؟ فيه قولان:

أحدهما ـ ويُحكى عن القديم وبه قال مالك[١] ـ: أنه من شرائط الوجوب كما في الصوم والصلاة والحج، ولأنه لو تلف قبل الإمكان سقطت الزكاة، ولو وجبت لما سقطت، وبهذا القول أجاب في «المختصر» في المواضع[٢].

وأصحهما عند ابن سريج وجمهور الأصحاب ـ وهو قوله في «الإملاء»، ومذهب أبي حنيفة[٣] ـ: أنه ليس إلاّ من شرائط الضمان، لأنه لو تلف المال بعد الحول لا تسقط عنه الزكاة، ولولا الوجوب لسقطت كما لو تلف قبل الحول[٤].

واحتج كثيرون لهذا القول بأنه لو تأخر الإمكان مدة، فابتداء الحول الثاني يحسب من تمام الحول الأول لا من حصول الإمكان، وبأنه لو حدث نتاج بعد الحول وقبل الإمكان، يُضم إلى الأصل في الحول الثاني دون الأول. وهذا جري منهم في المسألة الثانية على أظهر الطريقين، وقد قدمنا في فصل النتاج أن من الأصحاب من بَنى المسألة على القولين في الإمكان.

---

(١) وقال صاحب «التفريع» من فقهاء المالكية (١/ ٢٧٥): «وإن تلف ماله عند وجوب الزكاة وقبل إمكان الأداء، فلا شيء عليه».

(٢) انظر: (٩/ ٤٩).

(٣) والذي عليه فقهاء الحنفية: أنه لو تلف المال بعد الحول تسقط الزكاة، وإن طلبها الساعي منه فامتنع حتى هلك النصاب على الصحيح. انظر: «حاشية ابن عابدين» (٢/ ٢٨٣).

(٤) وهو المشهور عند أحمد. انظر: «المغني والشرح الكبير» (٢/ ٤٦٤).

وعند مالك[١]: ابتداء الحول الثاني من وقت حصول الإمكان، والنتاج الحادث من وقت حصول الإمكان مضموم إلى الأصل في الحول الأول[٢].

وعبّر صاحب «التتمة» عن تحقيق هذا الخلاف بأنا إذا قلنا: الإمكان من شرائط الوجوب، فهو على سبيل التبيين.

معناه: أنا نتبين بالإمكان حصول الوجوب عند تمام الحول، ونسميه شرط الوجوب توسعاً، ومالك يجعله شرط الوجوب حقيقة ولا يقول بالتبيين.

وبعض أصحابنا يعبر عن القول الأول بالقديم، وعن الثاني بالجديد، وهو اقتصار من الجديد على ما يقابل القديم، وإلا فقضية ما ذكرنا حصول قولين في الجديد: أحدهما كالقديم، والآخر خلافه.

الأصل الثاني: أن الأوْقاص وهي ما بين النصابين كما بين الخمس والعشر من الإبل، هل يتعلق الواجب بها مع النُّصب أم هي عفو والزكاة تتعلق بالنُّصب؟

فيه قولان:

أصحهما ـ وبه قال أبو حنيفة رحمه الله والمزني[٣] ـ: أنها عفو لما روي أنه ﷺ قال: «في خَمسٍ من الإبل شاة، ولا شيء في زيادتها حتى تبلغ عشراً»[٤]، ولأنا لو بسطنا الواجب على الوَقص والنصاب لسقط قسط من الواجب بتلف الوَقص بعد الحول كما سيأتي. وما لا تزيد الزكاة بزيادته لا ينبغي أن تنقص بنقصانه.

---

(١) انظر: «الخرشي» (٢/ ١٤٩).

(٢) في (ز): «في الحول الثاني دون الأول». (م ع).

(٣) وبه قال أحمد، وهو الصحيح عند فقهاء المالكية. انظر: «حاشية ابن عابدين» (٢/ ٢٨٣)، «المجموع» (٥/ ٣٩٣)، «المختصر» (٩/ ٤٩)، «بداية المجتهد» (١/ ١٩١)، «المغني والشرح الكبير» (٢/ ٤٨٨).

(٤) سبق تخريجه من حديث أنس رضي الله عنه (٣/ ٦٧١).

والثاني، وهو اختيار ابن سريج: أن الواجب ينبسط على الكل لقوله ﷺ في حديث أنس: «في أربع وعشرين فما دونها الغنم، في كل خمس شاة فإذا بلغت خمساً وعشرين إلى خمس وثلاثين ففيها بنت مخاض»[1] علق الفرض بالنصاب والوَقص، ولأنه حق الله تعالى يتعلق بنصاب من المال، فيتعلق به وبما زاد كما لو سرق أكثر من نصاب يتعلق القطع بالكل.

فإذا ملك تسعاً من الإبل، فعلى القول الأول: عليه في خمس منها لا بعينها شاة والباقي عفو. وعلى الثاني: الشاة واجبة في الكل.

وقال إمام الحرمين[2]: الوجه عندي أن تكون الشاة متعلقة بجميع التسع لا محالة.

والمراد من القولين: أن الوقص هل يجعل وقاية للنصاب كما يجعل الربح في القراض وقاية لرأس المال عند الخُسران؟

ففي قول: لا يجعل وقاية له وهو الصحيح، لأن الزكاة لا تزيد به ولا تنقص بتلفه.

وفي قول: تجعل وقاية حتى لو تلف البعض سقطت حصته، وهذا أحسن، والمشهور الأول.

إذا عرفت ذلك، فإحدى مسألتي الفصل: أن تملك خمساً من الإبل ويحول عليها الحول ثم تتلف منها واحدة قبل التمكن، فلا زكاة عليه للتلف، وهل يجب للباقي؟ يُبنى على الأصل الأول.

إن قلنا: الإمكان شرط الوجوب فلا شيء عليه كما لو تلف قبل تمام الحول.

---

(١) سبق تخريجه من حديث أنس رضي الله عنه (٣/ ٦٧١).

(٢) «نهاية المطلب» (٣/ ١٠٠).

وإن قلنا: إنه شرط الضمان دون الوجوب؛ فعليه أربعة أخماس شاة، لأن هذا القدر هو المستقر[1] بالإمكان.

ولو تلف أربع، فعلى الأول لا شيء عليه. وعلى الثاني عليه خُمس شاة.

ولو ملك ثلاثين من البقر، وتلف خمس منها قبل الإمكان وبعد الحول، فإن قلنا بالأول: فلا شيء عليه. وإن قلنا بالثاني: فعليه خمسة أسداس تبيع.

المسألة الثانية: ملك تسعاً من الإبل وحال عليها الحول ثم تلف قبل التمكن أربع، فحكمها يقتبس من الأصلين.

إن قلنا: الإمكان شرط الوجوب، فعليه شاة كما لو تلف قبل الحول.

وإن قلنا: إنه شرط للضمان: فإن قلنا: الوَقَص عفو، فعليه شاة أيضاً لبقاء متعلق الواجب. وإن قلنا: الواجب ينبسط على الجميع، ففيه وجهان:

أصحهما ولم يذكر الجمهور سواه: أن عليه خمسة أتساع شاة، لأنها متعلقة بجميع التسع، فحصة كل بعير منها تسع يسقط بتلف الأربع أربعة أتساع ويبقى الباقي.

والثاني عن القاضي أبي الطيب: أن أبا إسحاق قال: عليه شاة أيضاً.

ووجّهه ابن الصباغ بأن الزيادة ليست شرطاً في الوجوب، فلا يؤثر تلفها وإن تعلق بها الواجب، كما لو شهد خمسة على محصن بالزنى فرجمناه ثم رجع واحد منهم وزعم أنه غلط فلا ضمان على واحد منهم. وإن رجع اثنان حينئذٍ يجب الضمان.

ولو كانت المسألة بحالها وتلف خمس، فإن قلنا: الإمكان من شرائط الوجوب، فلا شيء عليه لانتقاص النصاب قبل الوجوب كما لو تلف قبل الحول. وإن قلنا:

---

(١) في (ز): «المستيقن». (م ع).

من شرائط الضمان؛ فإن قلنا: الوَقص عفو، فعليه أربعة أخماس شاة، لأن الواجب لم يتعلق إلّا بخمس منها ولم يتلف من الخمس إلّا واحدة. وإن بسطنا الواجب على الكل، فعليه أربعة أتساع شاة، لأن الشاة تعلقت بالتسع وقد بقي منها أربع فلا يجيء هاهنا وجه أبي إسحاق.

ولو ملك ثمانين من الغنم، فتلف منها أربعون بعد الحول وقبل التمكن، فإن قلنا: الإمكان شرط الوجوب، أو قلنا: إنه شرط الضمان والوَقَص عفو، فعليه شاة. وإن قلنا: إنه شرط الضمان وبسطنا الواجب على الكل، فعليه نصف شاة. وعلى الوجه المروي عن أبي إسحاق: تجب شاة أيضاً. وعلى هذه الصورة يقاس نظائرها.

أما لفظ الكتاب:

فقوله: (فتلف قبل التمكن واحد)، أي: وبعد الحول. وقوله: (لأن الإمكان شرط الوجوب)، معلم بالحاء[1].

وقوله: (شرط الضمان) بالميم لما قدمناه، وقد استدرك من جهة اللفظ على قوله: (تسقط كل الزكاة)، لأن السقوط يفتقر إلى سبق الثبوت، ونحن على هذا القول نقول بعدم الوجوب أصلاً، إلا أن لفظ السقوط قد يستعمل حيث يكون الشيء بعرضية الثبوت، فتبطل عرضيته.

وقوله في أول الصورة الثانية: (وعلى هذا)، أي على قولنا: (الإمكان شرط الضمان)، فإنا حينئذ نبني المسألة على الخلاف في الوقص.

---

(١) والذي عليه فقهاء الحنفية: أن الزكاة تجب على سبيل التراخي، لما كان على التراخي عندهم لم يكن إمكان الأداء شرطاً في الوجوب، ولم يكن بتأخيره الأداء عن أول أوقات الإمكان مفرطاً، فلا يضمن. انظر: «بدائع الصنائع» (٢/ ٣).

وقوله: (يسقط أربعة أتساع شاة)، أي لأن الزكاة تنبسط على الوقص، ويجوز أن يعلم بالحاء والزاي والواو أيضاً لوجه أبي إسحاق.

وقوله: (فالجديد: أن الزكاة لا تنبسط على الوقص)، وتسمية ما يقابله قديماً اتباع لما ذكره الصيدلاني والإمام[1]، وليس ذلك على سبيل جزم الجديد بعدم الانبساط، لأن الشيخ أبا حامد وغيره من الشيوخ نقلوا عدم الانبساط عن القديم وأكثر الكتب الجديدة، والانبساط عن البويطي و«الإملاء». فاقتضى ذلك قولين في الجديد، وكلامهم يشعر بجزم القديم بعدم الانبساط، فإن كان كذلك لم يجز نسبة الانبساط إلى القديم، وإلّا فهو غير جازم بالانبساط، كما أن الجديد غير جازم بعدم الانبساط.

قال:

(وإمكانُ الأداءِ يَفوتُ بغَيبةِ المالِ المُستحِقّ؛ وهو المسكينُ أو السُّلطان. فإن حضرَ مُستحِقٌّ فأخَّرَ لانتظارِ القريبِ أو الجارِ لم يَعصِ على أحدِ الوجهَين، ولكنّ جوازَ التأخيرِ بشَرطِ الضمانِ على أصحِّ الوجهين).

مقصود الفصل: بيان المراد من إمكان الأداء.

فاعلم أنه ليس المراد من الإمكان مجرد كونه بسبيل من إخراج الزكاة، ولكن يعتبر معه شيء آخر، وهو وجوب الإخراج، وذلك بأن تجتمع شرائطه.

فمنها: أن يكون المال حاضراً عنده. فأما إذا كان غائباً، فلا يوجب إخراج زكاته من موضع آخر وإن جوّزنا نقل الصدقات.

ومنها: أن يجد المصروف إليه، والأموال على ما قدمنا ظاهرة وباطنة. والباطنة

---

(١) «نهاية المطلب» (٣/ ١٠١).

يجـوز صرف زكاتهـا إلى السـلطان ونائبـه. ويجـوز أن يفرقها بنفسـه، فيكـون واجداً للمصروفِ إليه سواء وجد أهل السهمان أو الإمام أو نائبه. وأما في الأموال الظاهرة، فكذلك إن جوّزنا له أن يفرق زكاتها بنفسه، وإلّا فلا إمكان حتى يجد الإمام أو نائبه.

ثم إذا وجد من يجوز الصرف إليه لكن أخر لطلب الأفضل، ففي جوازه وجهان. وذلك كما إذا وجد الإمام أو نائبه وأخر ليفرق بنفسه، حيث قلنا: إنه أولى، أو وجد أهل السهمان فأخر ليدفع إلى الإمام أو نائبه، حيث قلنا: إنه أولى، أو أخر لانتظار قريب أو جار أو من هو أحوج إليه:

فأحد الوجهين: أنه لا يجوز التأخير لذلك، لأن المستحق حاضر والزكاة واجبة على الفور فلا يؤخر.

وأظهرهما: الجواز[1]، لأنه تأخير لغرض ظاهر، وهو اقتناص الفضيلة فيسامح به.

فعلى هذا لو أخر وتلف، هل يضمن؟ فيه وجهان:

أحدهما: لا، كالتأخير لسائر الأسباب الجائزة.

وأصحهما: نعم، لأن الإمكان حاصل، وإنما يؤخر لغرض نفسه، فيتقيد جوازه بشرط سلامة العاقبة.

وذكر إمام الحرمين للوجهين شرطين:

أحدهما: أن يظهر اتصاف الحاضرين بصفة الاستحقاق، فإن تردد في استحقاقهم وأخر ليتروَّى جاز بلا خلاف[2].

---

(١) وهو الذي صححه النووي. انظر: «المجموع» (٥/ ٣٣٣)، «الروضة» (٢/ ٨٤).

(٢) أي فلا خلاف في جوازه.

والثاني: أن لا تشتد حاجة الحاضرين وفاقَتُهم، أما لو كانوا يتضورون جوعاً فأخر لانتظار قريب أو جار، لم يجز بلا خلاف.

ولك أن تقول: إشباع الجائعين وإن وجب لكنه غير متعين على هذا الشخص، ولا من هذا المال، ولا من مطلق مال الزكاة[١]. وإذا كان كذلك، فلا يلزم من وجوب الإشباع في الجملة أن لا يجوز تأخير الزكاة لاقتناص فضيلة في الأداء.

وقوله في الكتاب: (أو بغيبة المستحق)، أراد به مستحق الزكاة[٢] لا مستحق المال المأخوذ.

وقوله: (وهو المسكين أو السلطان)، إشارة إلى الخلاف في وجوب صرف زكاة الأموال الظاهرة إلى الإمام. معناه: وهو المسكين في المال الباطن، والسلطان في المال الظاهر على أحد القولين. وهذا لفظه في «الوسيط»[٣] لكن قوله: (وهو المسكين)، غير مجرى على ظاهره، فإن المسكين غير متعين للاستحقاق في المال الباطن، بل يجوز الصرف إلى السلطان أيضاً.

ثم قضية قوله: (وإمكان الأداء يفوت بغيبة المال أو بغيبة المستحق)، انحصار فوات الإمكان في الأمرين، وبتقدير أن يكون كذلك يكون الإمكان لازم الحصول عند اجتماع الأمرين. لكن صاحب «التهذيب»[٤] وغيره يشترط في إمكان الأداء أن لا يكون مشتغلاً بشيء يهمه من أمر دينه ودنياه، فإذاً اللفظ محتاج إلى ضرب من التأويل.

---

(١) وقال النووي في هذا النظر الذي ذكره الرافعي: هذا النظر ضعيف أو باطل، والصواب ما ذكره إمام الحرمين. انظر: «الروضة» (٢/ ٨٤)، «المجموع» (٥/ ٣٣٣).

(٢) في (ز): «مستحق الأخذ». (م ع).

(٣) «الوسيط» (٢/ ٤٥٢).

(٤) «التهذيب» (٣/ ٢٢).

قال:

(فإن قيل: فما وَجْهُ تَعلُّقِ الزكاةِ بالعَين؟ قلنا: فيه أربعةُ أقوال: قيل: لا تتعلَّقُ به، وقيل: المسكينُ شريكُه فيه. وقيل: هو كاستيثاقِ المُرتَهِن، وقيل: إن له تعلُّقاً كتعلُّقِ أرْشِ الجِناية؛ وهو الأصحّ).

سقوط الزكاة بتلف النصاب بعد الحول وقبل التمكن، يشعر بأن الزكاة متعلقة بالنصاب غير مسترسلة في الذمة. فلما جرى ذكر هذه المسألة، حَسُن البحث عن وجه ذلك التعلق. والوجه أن نشرح ما أورده في الكتاب ثم نذكر ما ينبغي أن يعرف.

فأما ترتيب ما في الكتاب، فهو أن للشافعي رضي الله عنه قولين في كيفية تعلق الزكاة:

أحدهما: أنها في الذمة ولا تعلق لها بالعين، لأنها عبادة وجبت ابتداءً من جهة الشرع، فتتعلق بالذمة كالحج وصدقة الفطر، وكذلك الكفارات.

والثاني: أنها تتعلق بالعين[1]، لقوله ﷺ: «في أربعين شاةٍ شاةٌ»[2].

وعلى هذا ففي كيفية التعلق قولان:

أحدهما: أن أهل السهمان يصيرون شركاء لرب المال في قدر الزكاة، لأن الواجب يَتْبع المال في الصفة حتى يؤخذ من المِراض مريضة، ومن الصحاح صحيحة. ولأنه لو امتنع من إخراج الزكاة، أخذها الإمام من عين النصاب قهراً

(١) وبه قال فقهاء الحنفية في تعلق الزكاة، وهو الأظهر عند فقهاء المالكية والشافعية والحنبلية. انظر: «البحر الرائق» (٢/ ٢١٨)، «حاشية ابن عابدين» (٢/ ٢٨٣)، «بداية المجتهد» (١/ ١٨١)، «التفريع» (١/ ٢٧٥)، «الروضة» (٢/ ٨٥)، «المجموع» (٥/ ٣٧٧)، «كشاف القناع» (٢/ ١٨٠).

(٢) سبق تخريجه (٣/ ٦٧١).

كما يقسم المال المشترك قهراً إذا امتنع بعض الشركاء من القسمة.

والثاني: أنها تتعلق بالمال تعلق استيثاق، لأنه لو صار مشتركاً لما جاز لرب المال الإخراج من موضع آخر، كما لا يجوز للشريك أداء حق الشريك من غير مال الشركة.

وعلى هذا ففي كيفية الاستيثاق قولان:

أحدهما: أنها تتعلق به تعلق الدين بالرهن، بدليل أنه لو امتنع من أداء الزكاة، أو لم يوجد السن الواجبة في ماله، كان للإمام بيع بعض النصاب وشراء السِّن الواجبة كما يباع المرهون لقضاء الدين.

والثاني: أنها تتعلق به تعلق الأرش برقبة العبد الجاني، لأنه يسقط الواجب بهلاك النصاب، ولو كان تعلقها كتعلق الدين بالمرهون لما سقطت.

ويخرج من ذلك عند الاختصار أربعة أقوال كما ذكر في الكتاب، ويجوز أن يعلم قوله: (فيه أربعة أقوال)، بالواو، لأن إمام الحرمين[1] ثم صاحب «البيان»[2] حكياً عن ابن سريج: أنه لا خلاف في تعلقها بالعين، وإنما الخلاف في كيفية التعلق. فتعود الأقوال على هذه الطريقة إلى ثلاثة.

وعند مالك رحمه الله[3]: تتعلق الزكاة بالعين تعلق استحقاق وشركة، فلك أن تعلم ما عدا هذا القول بالميم.

وعند أبي حنيفة رحمه الله[4] فيما رواه الصيدلاني وصاحب «الشامل»: تتعلق

---

(١) «نهاية المطلب» (٣/ ٢١٢).

(٢) «البيان» (٣/ ١٦٣).

(٣) انظر: «بداية المجتهد» (١/ ١٧١).

(٤) انظر: «حاشية ابن عابدين» (٢/ ٢٨٣).

تعلق الأرش برقبة الجاني، وهو إحدى الروايتين عن أحمد رحمه الله تعالى[(١)]، فيجوز أن يعلم ما عدا هذا القول بالحاء والألف.

واعرف بعد هذا أموراً:

أحدها: أن عامة مشايخنا رحمهم الله لم يُورِدُوا إلّا قول الذمة وقول الشركة، وقالوا: الأول قديم، والثاني هو الجديد الصحيح. واعتذروا عن جواز الإبدال استقلالاً بأن أمر الزكاة مبني على المساهلة والإرفاق، فيحتمل فيه ما لا يحتمل في سائر الأموال المشتركة. وصاحب الكتاب رجح القول الرابع، وهو أن تعلق الزكاة كتعلق الأرش، فيجوز أن يقال: الكلامان مختلفان فيما هو الأصح في المسألة، ويجوز أن يقال: إنهم حكموا بأن الشركة أصح من قول الذمة، ولا يلزم منه أن يكون أصح على وجه الإطلاق، والأول أظهر.

والثاني: أن إيراد الكتاب يقتضي كون الوجوب في الذمة قولاً برأسه، وتعلق الرهن قولاً آخر برأسه. وكذا نقل الإمام[(٢)]، لكن العراقيين والصيدلاني والقاضي الروياني والجمهور جعلوا الأمرين قولاً واحداً فقالوا: إنها تتعلق بالذمة، والمال مرتَهنٌ بها. وجمع صاحب «التتمة» بين الطريقين فحكى وجهين في أنّا إذا قلنا بتعلقها بالذمة، هل تجعل المال خلوّاً أو نقول هو رَهْن بها؟

والثالث: أنا إذا قلنا بثبوت استيثاق المرتهن، إما قولاً برأسه أو جزءاً من قول الذمة، فهل جميع المال مرهوناً بها، أو يخص قدر الزكاة بالرهن بها؟ فيه وجهان سَنُفَـرِّع عليهما.

---

(١) انظر: «كشاف القناع» (٢/ ١٨١).

(٢) «نهاية المطلب» (٣/ ٢١٢).

وكذا الخلاف إذا قلنا: بثبوت تعلق كتعلق الأرش في أنه يتعلق بجميع النصاب أم بقدر الزكاة.

وجميع ما ذكرناه فيما إذا كان الواجب من جنس المال، وأما إذا كان من غير جنسه كالشاة الواجبة في الإبل، ففيه طريقان مذكوران في «التتمة» وغيرها:

أحدهما: القطع بتعلقها بالذمة لتغاير الجنس.

وأظهرهما: أنه على الخلاف السابق. أما الاستيثاق فلا يختلف، وأما الشركة فسبيلها تقدير الاستحقاق بمقدار قيمة الشاة. وهذا الطريق هو الموافق لإطلاق الكتاب.

قال:

(وعليه نُفرِّعُ فنقول:

يصحُّ بيعُه قبلَ أداءِ الزكاة، ولكنّ الساعيَ يتَّبِعُ المالَ إن لم يُؤدِّ المالك. فإن أخذَ الساعي من المُشتري انتقضَ البَيعُ فيه. وفي الباقي قولا تفريقِ الصفقة. وللمُشتري الخِيارُ قبلَ أخذِ الساعي إذا عرفَ ذلك على أحدِ الوجهَين لتزَلزُلِ مِلكِه. وإن أدّى المالكُ سقطَ خِيارُه على الأصحّ. ولا يُلتفَتُ إلى رجوعِ الساعي بخُروجِ ما أخذَه مُستحَقّاً).

القول في بيع مال الزكاة يتفرع على أصلين:

أحدهما: ما ذكرنا، أن الزكاة تتعلق بالعين أو بالذمة.

والثاني: تفريق الصفقة، وسيأتي في بابه إن شاء الله تعالى.

وتفصيله: أنه إذا باع مال الزكاة بعد الحول وقبل إخراج الزكاة، لم يَخْلُ: إما أن يبيع النصاب أو بعضه، فإن باع جميعه فهل يصح في قدر الزكاة؟ يتفرع على الأقوال.

إن قلنا: إن الزكاة في الذمة والمال خلو عنها فيصح، وإن قلنا: المال مرهون بها فقولان:

أحدهما: وهو الذي ذكره إمام الحرمين[1]: أنه لا يصح، لأن بيع المرهون بدون إذن المرتهن باطل.

وأصحهما ـ عند العراقيين وغيرهم ـ: أنه صحيح، لأن هذه عُلْقَة[2] تثبت من غير اختيار المالك، وليس ثبوتها لشخص معين، فيُتسامح فيها بما لا يُتسامح في سائر الرهون، وهذا كما إذا قلنا على قول الشركة بنينا الأمر على المسامحة. وإن قلنا بالشركة، فقد حكى القاضي ابن كج طريقين عن ابن القطان: القطع بالبطلان.

وعن أبي إسحاق وغيره: أن المسألة على قولين، وهذا ما أورده أكثر العراقيين:

أحدهما: الصحة، لأن ملك المساكين غير مستقر فيه، فإن له إسقاطه بالإخراج من موضع آخر، فإذا باعه فقد اختار الإخراج من موضع آخر.

والثاني: البطلان، لأنه باع ما لا يملكه، وهذا ما أجاب به صاحب «التهذيب»[3] وعامة المتأخرين[4]، فيمكن أن يكون ذلك اختياراً منهم للقول الثاني على هذه الطريقة، ويمكن أن يكون ذهاباً منهم إلى الطريقة الأولى.

---

(١) «نهاية المطلب» (٣/ ٢١٨).

(٢) (عُلْقَة): أي ما يُمسِك نفسه، ومنه قولهم: كل بيع أبقى عُلْقَةً فهو باطل، أي: شيئاً يتعلق به بالبائع. انظر: «المصباح» ص٤٢٦.

(٣) «التهذيب» (٣/ ٦٨).

(٤) وهو أظهر القولين عند فقهاء الشافعية. انظر: «الروضة» (٢/ ٨٦).

وإن قلنا: إن تعلق الزكاة كتعلق الأرش، ففي صحة البيع قولان كما في بيع العبد الجاني. فإن صححناه فيكون بالبيع ملتزماً للفداء كما سيأتي بيانه في موضعه. ثم إذا حكمنا بالصحة في قدر الزكاة، ففيما عداه أولى. وإذا حكمنا بالبطلان، فهل يبطل فيما عداه؟

أما على قول الشركة، ففيما عداه قولا تفريق الصفقة:

وأما على قول الاستيثاق، فإن قلنا: حق الاستيثاق متعلق بجميع المال، فالبيع باطل في الجميع أيضاً ولا فرق. وإن قصرنا الاستيثاق على قدر الزكاة، ففي الباقي قولا التفريق. قال في «النهاية»[1]: «والقصر هو الحق الذي قاله الجمهور، وما عداه هَفْوَة».

وهل تفترق الفتوى فيما عدا قدر الزكاة بين أن يكون لقدر الزكاة جزئية معلومة كالعشر في المعشرات وربع العشر في النقدين، وبين أن لا يكون كذلك كالشاة من الأربعين. هذا قد ذكره صاحب الكتاب في باب تفريق الصفقة، وسنشرحه إن شاء الله تعالى جده. وحيث منعنا البيع في الثمار فذلك قبل الخَرص[2]، فأما بعده فلا منع إذا قلنا: إن الخرص تضمين على ما سنبينه.

التفريع:

اعلم أن مجموع ما يحصل من الاختلافات التي ذكرنا ثلاثة أقوال: بطلان

---

(١) «نهاية المطلب» (٣/ ٢١٨).

(٢) الخرص: حَزْرُ مَا على النخل من الرطب تمراً ومن العنب زبيباً، وهو من الظنّ، لأن الحَزْر إنما هو تقديرٌ بالظن والتخمين، وقيل: الخَرْصُ المصدر، والخِرص ـ بالكسر ـ الاسم.
انظر: «تهذيب اللغة» (٧/ ٦١)، «لسان العرب» (٧/ ٢١)، «المعجم الوسيط» (١/ ٢٢٧).

البيع في الكل، وصحته في الكل، وبطلانه في قدر الزكاة وصحته في الباقي.

أما الأول: فلا يخفى حكمه.

وأما الثاني: فقد تعرض في الكتاب لتفريعه وإن قصر الكلام على القول الرابع.

وأما الثالث: فلم يتعرض له؛ ونحن نذكرها جميعاً.

أما إذا صححنا البيع في الجميع فإن أدى البائع الزكاة من موضع آخر فذلك، وإلا فللساعي أن يبيع المال الحاصل في يد المشتري فيأخذ الزكاة من عينه وِفاقاً. وهذا يُضْعف قول التعلق بمحض الذمة، إذ لو كان كذلك لما كان له أن يَتَتَبَّعه، كمن باع مالاً وفي ذمته دين مرسل ليس لصاحب الدين أن يتبعه.

فإن أخذ الساعي الواجب من عين المال انفسخ البيع في قدر الزكاة. وهل ينفسخ في الباقي؟ فيه الخلاف في تفريق الصفقة في الدوام. إن قلنا: ينفسخ، استرد الثمن، وإلا فله الخيار إن كان جاهلاً لبعض ما اشتراه. إن فسخ فذاك، وإن أجاز في الباقي، فيجيز بقسطه من الثمن أم بالجميع؟ فيه قولان؛ أصحهما أولهما[1].

ولو لم يأخذ الساعي الواجب منه، ولم يؤد البائع الزكاة من غيره[2]، فهل للمشتري الخيار إن اطلع على حقيقة الحال؟ فيه وجهان:

أصحهما: نعم، لتزلزل ملكه وتعرضه لأخذ الساعي.

والثاني: لا، لأن ملكه في الحال حاصل.

والظاهر استمراره وأداء البائع الواجب من موضع آخر[3].

---

(١) أي فيجوز بقسطه.

(٢) أي من موضع آخر.

(٣) وهو الذي صححه النووي في «الروضة» (٢/ ٨٧).

فإن قلنا بالأول: فإذا أخرج البائع الواجب من موضع آخر، هل يسقط خياره؟ فيه وجهان:

أصحهما: نعم، وهو المذكور في «التهذيب»[١] لحصول استقرار الملك، كما إذا اشترى مَعِيباً ولم يرده حتى زال العيب، لا يبقى له الرد[٢].

والثاني: لا يسقط، لأنه لا يحتمل أن يخرج ما دفعه إلى الساعي مستحقاً، فيرجع الساعي إلى عين المال.

والوجهان جاريان فيما إذا باع العبد الجاني ثم فداه السيد، هل يبقى للمشتري الخيار؟

أما إذا أفسدنا البيع في قدر الزكاة وصححناه في الباقي، فللمشتري الخيار بين فسخ البيع وإجازته ولا يسقط الخيار بأداء البائع الزكاة من موضع آخر، لأنه إن فعل ذلك فالعقد لا يَنقلب صحيحاً في قدر الزكاة. وإذا أجاز، فيجيز بقسط الباقي من الثمن أو بالجميع؟ فيه قولان كما ذكرنا، وفي «النهاية»: إن بعض الأصحاب قطع بأنه يخير بجميع الثمن في المواشي، لأن الشاة ليست معينة ولا جزءاً معلوماً، فاستحقاقها كعيب شائع في الجميع. والمشتري إذا اطلع على عيب قديم وأراد الإجازة، فإنما يجيز بجميع الثمن، والصحيح الأول، هذا كله فيما إذا باع جميع النصاب.

أما إذا باع بعضه نظر، إن لم يستبق قدر الزكاة، فالحكم كما لو باع الكل. وإن استبقى قدر الزكاة، إما على قصد صرفه إلى الزكاة أَوْلا على هذا القصد.

فإن فرعنا على قول الشركة ففي صحة البيع، وجهان: أحدهما: أنه يصح، لأن

---

(١) «التهذيب» (٣/ ٦٩).

(٢) أي يسقط خياره.

ما باعه حقه. وأقيسهما عند ابن الصباغ: المنع لأن حق أهل السهمان شائع في الكل، فأي قدر باعه كان حقه وحقهم.

وهذا الخلاف مبني على كيفية ثبوت الشركة، وفيه وجهان حكاهما صاحب «التتمة» وغيره:

أحدهما: أن الزكاة شائعة في الكل، متعلقة بكل واحدة من الشياه بالقسط.

والثاني: أن محل الاستحقاق قدر الواجب، ثم يتعين بالإخراج.

وأما على قول الرهن، فيُبنى على ما قدمنا، أن جميع المال مرهون، أو المرهون قدر الزكاة. فعلى الأول: لا يصح البيع. وعلى الثاني يصح.

وأما على قولنا: أن تعلق الزكاة كتعلق الأرش. فإن صححنا بيع العبد الجاني صح البيع، وإلّا فالتفريع كالتفريع على قول الرهن، والله أعلم.

أما لفظ الكتاب: فيجوز إعلام قوله: (يصح بيعه قبل أداء الزكاة)، بالواو، لأنه وإن تكلم على القول الرابع، ففي صحة البيع على ذلك القول قولان كما في بيع العبد الجاني.

وقوله: (ولكن الساعي يتبع المال)، لا يختص بهذا القول، بل الحكم كذلك متى صححنا البيع على جميع الأقوال.

وقوله: (إذا عُرف ذلك على أحد الوجهين)، تنبيه على أنه لو عرف الحال من الابتداء لم يكن له الخيار.

وقوله: (ولا يلتفت إلى رجوع الساعي) إلى آخره، إشارة إلى توجيه الوجه المقابل للأصح، وبيان أنه لا مبالاة به على الأصح، وهو كما لو أدى الزكاة ثم باع النصاب.

واعلم أن كلام الفصل أصلاً وشرحاً في بيع النُّصب التي تجب فيها زكاة الأعيان، فأما بيع مال التجارة بعد وجوب الزكاة فيه، فستأتي الزكاة فيه في بابها.

قال:

(وإذا ملَكَ أربعينَ من الغنم فتكرَّرَ الحَوْلُ قبلَ إخراجِ الزكاة؛ فزكاةُ الحَوْلِ الثاني واجبةٌ إن قلنا: إنّ الدَّينَ لا يمنَعُ وجوبَ الزكاة).

هذه المسألة تنبني على أصلين سبقا:

أحدهما: أن الزكاة تتعلق بالعين أو الذمة؟

والآخر: أن الدين هل يمنع وجوب الزكاة أم لا؟

وصورتها: أن رجلاً ملك أربعين من الغنم، فحال الحول عليها ولم يُخرِج زكاتها حتى حال عليها حول آخر، فلا يخلو: إما أن يحدث منها في كل حول سخلة فصاعداً، أو لا يحدث منها شيء.

فإن حدثت سخلة فصاعداً، فعليه لكل حول شاة بلا خلاف، لأنه مضى على نصاب كامل، وإن لم يحدث شيء، وهذه الحالة هي المقصودة في الكتاب، فلا خلاف في لزوم الشاة للحول الأول. وهل تجب شاة للحول الثاني؟

فإن قلنا: الزكاة تجب في الذمة، وكان يملك غير النصاب ما يفي بشاة، فنعم. وإن لم يملك سوى النصاب شيئاً، فينبني ذلك على أن الدين، هل يمنع الزكاة أم لا؟

إن قلنا: يمنع، لم يجب للحول الثاني شيء، لأن واجب الحول الأول دين في ذمته.

وإن قلنا: الزكاة تتعلق بالعين على سبيل الشركة، لم يجب للحول الثاني شيء، لأن أهل السُّهمان ملكوا واحدة منها للحول الأول فانتقص النصاب.

قال القاضي ابن كج وإمام الحرمين[1]: وإنما لم تجب زكاة الخلطة، لأن الزكاة غير واجبة على أهل السُّهمان فيما استحقوه، فالاختلاط معهم كهو مع المكاتب والذمي.

وإن فرعنا على أنّ تعلق الزكاة كتعلق الرهن أو كتعلق الأرش، فقد قال الإمام: هو كالتفريع على قول الذمة وكلام الكتاب يَنزل على التفريع على القول الآخر، فإنه وعد في الفصل السابق بأنه عليه يفرّع التفريع.

ورأيت كلام الصيدلاني في التفريع على القول الآخر بخلاف ما ذكراه فإنه قال: إذا قلنا: إنها متعلقة بالعين، فيجب في العام الأول شاة وبعد ذلك لا يجب، لأن النصاب ناقص. سواء جعلنا تعلقه بالعين للاستيفاء كالجناية أو على معنى الشركة.

وقياس المذهب ما ذكراه[2]، نعم يجوز أن يفرض خلاف في وجوب الزكاة من جهة تسلط الغير عليه. وإن قلنا: الدين لا يمنع الزكاة على ما قدمنا نظائره، وبتقدير أن يكون كذلك، فلا يختص بالقول الأخير بل يجري على قول الرهن والذمَّة أيضاً.

ولو ملك خمساً وعشرين من الإبل ومضى عليها حولان ولا نتاج، فإن قلنا: الزكاة تتعلق بالذمة، وقلنا: الدين لا يمنع الزكاة، أو كان له ما يفي بالواجب، فعليه بنتا مخاض. وإن قلنا بالشركة فعليه للحول الأول بنت مخاض، وللثاني أربع شياه، وتفريع القولين الآخرَين[3] على قياس ما سبق.

---

(١) «نهاية المطلب» (٣/ ١٥٥).

(٢) أي ما قاله إمام الحرمين والقاضي ابن كج.

(٣) أي تفريع القولين في الأرش والرهن.

ولو ملك خمساً من الإبل ومضى عليه حولان بلا نتاج، فالحكم كما في الصورتين السابقتين. نعم قد ذكرنا أن من الأصحاب من لا يثبت قول الشركة فيما إذا كان الواجب من غير جنس الأصل، فعلى هذا يكون الحكم في هذه الصورة مطلقاً، كما في الأولين تفريعاً على قول الذمة.

والظاهر وهو اختيار المزني[1]: أنه لا فرق بين أن يكون الواجب من جنس المال أو لا من جنسه. ولهذا يجوز للساعي أن يبيع جزءاً من الإبل في الشاة، فدل ذلك على تعلق الحق بعينها. وإذا تعلق بعينها، فكما يجوز أن يملك أهل السهمان قدرَ الزكاة إذا كان من جنس المال، يجوز أن يملكوه إذا كان من غير الجنس.

قال:

(ولو رُهِنَ مالُ الزكاةِ صحّ؛ فإن كان قبلَ الحَوْلِ، وقلنا: الدَّينُ مع الرَّهْن لا يمنَعُ الزكاة: أُخرجَتِ الزكاةُ من عَينِ المَرهونِ على الأصحّ؛ تقديماً لحَقِّ الزكاةِ على الرَّهْن، كما يُقدَّمُ حَقُّ المَجنيِّ عليه، ثم لو أيسَرَ المالكُ فهل يَلزمُه أن يَجبُرَ للمُرتهِنِ قدرَ الزكاةِ ببَذلِ قيمتِه ليكونَ رَهْناً عندَه؟ فيه وجهان).

رهن مال الزكاة إما أن يكون بعد تمام الحول أو قبله، وقد ذكر الحالتين في الكتاب.

فالأولى: في قوله: (ولو رهن مال الزكاة صح)، واعلم أن القول في صحة الرهن في قدر الزكاة كالقول في صحة بيعه، فيعود فيه جميع ما قدمناه.

---

(١) انظر: «المختصر» (٩/ ٥٠).

ويحتاج إلى إعلام قوله: (صح)، بالواو لمثل ما ذكرنا في البيع. ثم إذا صححناه في قدر الزكاة، ففيما عداه أولى، وإن أبطلناه في قدر الزكاة، فالحكم فيما عداه يترتب على البيع. إن صححنا البيع، فالرهن أولى. وإن أبطلناه ففي الرهن قولان مبنيان على أن العلتين المشهورتين لقول فساد التفريق. إن منعنا التفريق لاتحاد الصيغة وفسادها في بعض مواردها، بطل الرهن أيضاً. وإن عللنا باتحاد[1] العوض لم يبطل. ويخرج مما ذكرناه طريقة جازمة بصحة الرهن فيما عدا قدر الزكاة، وبها قال ابن خيران.

ثم إن صححنا الرهن في الجميع ولم يؤدِّ الزكاة من موضع آخر، كان للساعي أخذها منه. فإذا أخذ انفسخ الرهن فيه. وفي الباقي الخلاف كما تقدم في البيع.

وإن أبطلناه في الجميع، أو في قدر الزكاة خاصة، وكان الرهن مشروطاً في بيع، ففي فساد البيع قولان. فإن لم يفسد، فللمشتري الخيار، ولا يسقط خياره بأداء الزكاة من موضع آخر.

الحالة الثانية: أن يرهن قبل تمام الحول ثم يتم الحول، فقد ذكر في وجوب الزكاة فيه خلافاً في الكتاب قبل هذا وشرحناه. والرهن لا بد أن يكون بدين، وفي كون الدين مانعاً من الزكاة الخلاف المشهور.

فإن قلنا: الرهن لا يمنع الزكاة، قلنا: الدين أيضاً لا يمنع، أو قلنا: إنه يمنع لكن كان له مال آخر يفي بالدين وجبت الزكاة وإلا لم تجب.

إذا عُرف ذلك، فلا يخلو: إما أن لا يملك هذا الراهن مالاً آخر أو يملكه.

فإن لم يملكه، فهل تؤخذ الزكاة من عين المرهون؟ ينبني ذلك على كيفية تعلق الزكاة.

---

(١) ثبت في (ظ): (وعللنا بجهالة) [وفي (ز): «وإن عللنا بجهالة». (م ع).]

إن قلنا: تتعلق بالذمة، فعن أبي علي الطبري وغيره: أنه قد اجتمع هاهنا حق الله تعالى وحق الآدمي، فيخرج على الأقوال الثلاثة في اجتماعهما، فإن سوينا بينهما وزعنا.

وعن أكثر الأصحاب: أنه يقدم الرهن، لأنه أسبق ثبوتاً والمرهون لا يرهن. وهذا الوجه الثاني حكاه الإمام[1] رضي الله عنه عن شيخه تفريعاً على قول الرهن، ثم إنه خالفه واختار تقديم الزكاة.

واعلم أن الذين حكوا الوجهين تفريعاً على قول الذمة هم العراقيون القائلون إن المال مرتهن بالزكاة على قول الذمة، فأما من محض تعلقها بالذمة، فينبغي أن يقطع بامتناع الأخذ من المرهون كسائر الديون المرسلة.

وإن قلنا: بالشركة، فتؤخذ الزكاة من عين المرهون، وكذا إن قلنا: إن تعلُّق الزكاة كتعلق الأرش، كما تقدم حق المجني عليه على حق المرتهن.

ويحصل عند الاختصار مما حكينا وجهان كما ذكر في الكتاب:

أصحهما: الأخذ من عين المرهون. وعلى هذا، لو كانت الزكاة من غير جنس المال كالشاة في الإبل، يباع جزء من المال في الزكاة. وهذا هو الطريق المشهور، وهو المحكي عن أبي إسحاق.

وعن ابن أبي هريرة وأبي حامد القاضي: أنه إذا لم يكن له مال آخر، تؤخذ الزكاة من عين المرهون بلا خلاف إن كان الواجب من جنس المال، وإنما يكون الخلاف فيما إذا كان من غير جنسه.

والفرق: أنه إذا كان الواجب من غير جنس الأصل، لم يكن متعلقاً بعينه.

(١) «نهاية المطلب» (٣/ ٢٢٥).

حكى ذلك عنهما القاضي ابن كج في أثناء طريقتين[1]، بينهما بعض الاختلاف.

ثم إذا أخذت الزكاة من عين المرهون، وأيسر المالك الراهن بعد ذلك، فهل يغرم قدر الزكاة ليكون رهناً عند المرتهن؟ إن قلنا: الزكاة تتعلق بالذمة فنعم، وإن قلنا: تتعلق بالعين فوجهان:

أحدهما: نعم، لانصرافه إلى مصلحة براءة ذمته.

وأظهرهما: لا، لتعلقه بالمال بغير اختياره.

وهذان الوجهان بناهما الشيخان أبو محمد والصيدلاني على أن الزكاة الـمُخرَجة من مال القراض على قولنا: العامل لا يملك الربح إلا بالقسمة، معدودة من المُؤَن[2] أو هي كطائفة من المال يستردها المالك. إن قلنا بالأول لم يجب على الراهن الجبر، وإن قلنا بالثاني فيجب، وليس هذا البناء على التقدير الأول بواضح، فإن مؤونات المرهون على الرهن لا من نفس المرهون بخلاف مؤونة مال القراض، فإنها من الربح. هذا كله فيما إذا لم يملك مالاً آخر.

فأما إذا ملك مالاً آخر، فالذي قاله الجمهور[3]: إن الزكاة تؤخذ من سائر أمواله ولا يؤخذ من عين المرهون، لأنها من مؤونة المال، فأشبهت النفقة.

وعن أبي علي الطبري وآخرين: أنا إذا أوجبنا الزكاة في عين المال، أخذناها من المرهون وإن ملك مالاً آخر، وهذا هو القياس كما لا يجب على السيد فداء العبد المرهون إذا جنى.

---

(١) في (ز): «طريقين». (م ع).

(٢) المُؤَن: جمع مؤونة، وهو الثِّقل. انظر: «المصباح» ص٥٨٦.

(٣) المراد من الجمهور: جمهور فقهاء الشافعية، وهو المذهب عندهم. انظر: «الروضة»(٢/ ٩٠).

وأبدى الإمام[1] من عند نفسه تردداً في المسألة مبنياً على وجوب الجبران في صورة الإعسار. إن قلنا: إن المعسر إذا أيسر لزمه الجبر، وجب على الموسر ابتداء أداء الزكاة من مال آخر. وإن قلنا: لا يلزمه الجبر، لم يجب.

وقوله في الكتاب: (أخرجت الزكاة من عين المرهون على الأصح)، أراد به ما إذا لم يملك الراهن مالاً آخر دون ما إذا ملك. وإن كان اللفظ مطلقاً، والخلاف في الحالتين ثابت بدليل قوله من بعد: (ثم لو أيسر المالك)، ويجوز أن يعلم قوله: (على الأصح)، بالواو، لأن فيه إثبات الخلاف على الإطلاق. وعلى ما قدمنا روايته عن ابن أبي هريرة وأبي حامد تخرج الزكاة من عين المرهون بلا خلاف في بعض الأموال.

واعلم أن هذه المسألة ليست تفريعاً من حجة الإسلام على القول الرابع فحسب بخلاف المسائل التي قبل هذه، لأنه ذكر الخلاف فيها، ولا يجيء الخلاف فيها إذا أفردنا القول الرابع بالنظر. وهو أن تعلق الزكاة كتعلق الأرش، وإنما يجيء إذا نظرنا إلى غير هذا القول أيضاً على ما سبق.

وقوله: (ببذل قيمته)، أراد في المواشي، فإنها غير مثلية. فأما إذا كان النصاب من جنس المثليات كان الجبر ببذل المثل، على ما هو قاعدة الغرامات، وقد صرح بذلك صاحب «التهذيب»[2] وغيره.

* * *

(١) «نهاية المطلب» (٣/ ٢٢٧).

(٢) «التهذيب» (٣/ ٧٠).

قال حجة الإسلام:

(النوع الثاني: زكاةُ المُعشَّرات:

والنظَرُ في المُوجِبِ والواجبِ ووقتِ الوجوب:

الطرَف الأوَّل: المُوجِب: وهو مقدارُ خمسةِ أوسُقٍ من كلِّ مُقتاتٍ (ح م) في حالةِ الاختيار (م)؛ أنبتَته أرضٌ مملوكةٌ أو مُسْتأجَرة (ح)، خَراجيّةٌ (ح) أو غيرُ خَراجيّة، إذا كان المالكُ مُعيَّناً (ح) حُرّاً (ح) مُسلِماً (ح).

ولا زكاةَ على الجديدِ في الزَّيتون، والوَرْس، والعَسَل (ح)، والزَّعفَران، والعُصْفُر، كما لا زكاةَ في الفَواكِه (ح) والـخَضراوات، ولكن يجبُ في الأرُزِّ والماشِ والباقِلّا وغيرِها من الأقوات.

والنِّصابُ مُعتبَر؛ وهو ثمانُ مئةِ مَنّ، فإنّ الوَسْق: سِتّونَ صاعاً، وكلُّ صاع: أربعةُ أمداد، وكلُّ مُدّ: رَطْلٌ وثُلثٌ بالبَغداديّ، وكلُّ رَطْل: مئةٌ وثلاثونَ دِرهَماً. والمَنّ: مئتانِ وسِتّون دِرهَماً، والرَّطْل: نصفُ مَنٍّ وهو اثنتا عشرةَ أُوقيّة، والأُوقيّة: عشرةُ دَراهِم وأربعةُ[1] دَوانيق، والدِّرهم: أربعةَ عشرَ قِيراطاً. كلُّ ذلك بالوَزنِ البغداديّ، فإن جعَلْنا ذلك تقريباً لا تحديداً فلا تسقطُ الزكاةُ إلا بمِقدارٍ ما لو وُزِّعَ على الأوسُقِ الخمسةِ لظَهَرَ النُّقصان).

حَصر كلام هذا النوع في ثلاثة أطراف، في أنه بم يجب؟ وكم يجب؟ ومتى يجب؟

---

(١) في (ز): «وخمسة». (م ع).

فأما أنه على من يجب؟ فعلى ما سبق في النوع الأول، وقد أدرجه في ضبط الموجب هاهنا أيضاً.

أما الطرف الأول، فيحتاج فيه إلى معرفة جنس الموجب وقدره وأمور أخرى نذكر جميعها في مسائل:

المسألة الأولى: تجب الزكاة في الأقوات. وهي من الثمار: ثمر النخل والكرم. ومن الحبوب: الحنطة والشعير والأرز والعدس والحِمّص والباقِلاَّء والدُّخْن[١] والذرة واللُّوبيا[٢] وتسمى الدُّخن أيضاً، والمَاشُ والهُرطُمان، قال أبو القاسم الكرخي: وهو الجُلْبَان، والجُلْبان والخُلَّر واحد فيما ذكر صاحب «الشافي». وروى الأزهري عن ابن الأعرابي: أن الخلّر هو الماش. فإن ثبتت المقدمتان فالهُرطُمان والمَاش والخلّر والجُلبان عبارات عن معبر واحد[٣].

ووجهُ وجوب الزكاة في هذه الأجناس: أن النبي ﷺ أخذ الزكاة في كثير منها، وألحق الباقي به لشمول معنى الاقتيات لجميعها وصلاحها للاقتناء والادخار وعظم المنافع فيها.

وأما ما سوى الأقوات فلم يختلف قول الشافعي رضي الله عنه في معظمها: أنه لا زكاة فيه سواء كان من الثمار أو الحبوب أو الخضراوات. وذلك كالتين والسفرجل

---

(١) الدُّخْنُ: حب من أجناس الذُّرة إلاّ أن الدخن صفار أملس كحب السمسم.
انظر: «المعجم الوسيط» (١/ ٢٧٦)، «المصباح» ص١٩١.

(٢) اللُّوبِيا: نبات معروف، مذكر يُمدّ ويُقْصر، يقال: اللوبيا واللوبياء واللوبياح، وهو معرب ليس عربياً بالأصالة. انظر: «المصباح» ص٥٦٠، «المجموع» (٥/ ٤٩٦).

(٣) هو حب من القَطَاني. انظر لمعاني هذه الكلمات: «المجموع» (٥/ ٤٩٤ - ٤٩٦)، «المصباح» ص١٠٤ - ١٧٧ - ٥٨٥.

والخوخ والتفاح والرّمان وغيرها، وكالقطن والكتّان والسمسم والإسْبِيُوش ـ وهو المعروف بَبَزْرقطونا[١] ـ، والثُّفَاء وهو حب الرشاد[٢]، والكمون والكزبرة والبطيخ والقِثَّاء والسلق والجزر والقُنَّبِيط[٣] وحبوبها وبذورها.

واختلف قوله قديماً وجديداً في أشياء:

منها: الزيتون؛ فالجديد الصحيح: أنه لا زكاة فيه كالجوز واللوز وسائر الثمار[٤]، وأيضاً: فقد روي أنه ﷺ قال: «الصدقة في أربعة: في التمر والزبيب والشعير والحنطة، وليس فيما سواها صدقة»[٥] هذا الخبر ينفي الزكاة في غير الأربعة، لكن ثبت أخذ الصدقة من الذرة وغيرها بأمر رسول الله ﷺ، فخالفنا في الأقوات، وتمسكنا به فيما عداها[٦].

---

(١) الإسْبِيُوش ـ بكسر الهمزة والباء مع سكون السين بينهما وضم الياء آخر الحروف وسكون الواو ثم شينٍ معجمة ـ قال الأزهري: «هو الذي يقال له بِزْر قطونا». وأهل البحرين يسمونه: «حبّ الزّرقة»، وقيل: «هو الأبيض من بزر قطونا». انظر: «المصباح» ص١٤.

(٢) الثُّفَاء وِزَان غُرَاب، الواحدة: ثُفَاءة، وهو حب الشاد، وقيل خردل ويؤكل في الاضطرار. انظر: «مختار الصحاح» ص٧٤، «المصباح» ص٨٢.

(٣) القُنَّبِيط ـ بضم القاف وفتح النون المشددة ـ أغلظ أنواع الكُرُنْبِ مُبَخر مُغَلَّظ محتملة بِزْرِه لا تَحْبَل. انظر: «القاموس المحيط» ص٨٨٤، «المصباح» ص٥١٦.

(٤) وهو رواية عن أحمد، وهو الذي اختاره البهوتي في «كشاف القناع» (٢/ ٢٠٤)، وانظر: «المغني والشرح الكبير» (٢/ ٥٥٣).

(٥) وهو من حديث أبي بردة عن أبي موسى ومعاذ. أخرجه الحاكم في المستدرك (١/ ٥٥٨)، والبيهقي في باب لا تؤخذ صدقة شيء من الشجر غير النخل والعنب (٤/ ١٢٥)، وفي باب ما ورد في الزيتون (٤/ ١٢٦)، وقال: «حديث معاذ بن جبل وأبي موسى الأشعري رضي الله عنهما أعلى وأولى أن يؤخذ به، يعني روايتهما».
انظر كذلك للتفصيل: «المجموع» (٥/ ٤٥٣)، «التلخيص» (٥/ ٥٦١).

(٦) وقال ابن حجر في «التلخيص» عند ذكر قول المؤلف (٥/ ٥٦١): «هذا فيه نظر، أما الذرة فقد تقدم=

قال في القديم: تجب الزكاة في الزيتون لما روي عن عمر رضي الله عنه وغيره: أن في الزيتون العشر[١]. وبه قال مالك رحمه الله[٢].

فعلى هذا: وقت الوجوب بُدُوّ الصلاح فيه، وهو نضجه واسوداده، ويعتبر النصاب فيه كما في الرطب والعنب، هكذا قاله الجمهور.

وحكى القاضي ابن كج: أن ابن القطان خرَّج اعتبار النصاب فيه وفي جميع ما يختص القديم بإيجاب الزكاة فيه على قولين.

ثم إن كان الزيتون مما لا يجيء منه الزيت كالبغدادي أخرج عشره زيتوناً.

وإن كان مما يجيء منه الزيت كالشامي، فعن ابن المرزُبان حكاية وجهين في جواز إخراج الزيتون:

وجه المنع: أن نهاية أمره الزيت فيتعين الإخراج كالثمرة مع الرطب.

والصحيح عند المعظم وهو نصه في القديم: جواز إخراج الزيتون لإمكان

= أن إسنادها ضعيف جداً، وأما غيرها فوقع في رواية الحسن المرسلة وهي من طريق عمرو بن عبيد وهو ضعيف جداً، فكيف يؤخذ بهذه الزيادة الواهية؟».

(١) أخرجه مالك في «الموطأ»، باب زكاة الحبوب والزيتون (١/ ٢٧٢)، والبيهقي في باب ما ورد في الزيتون (٤/ ١٢٥)، وضعفه ابن حجر في «التلخيص» (٥/ ٥٦٢)، من حديث عمر وصححه عن يحيى عن مالك، أنه سأل ابن شهاب وقال: «وأصح ما في الباب قول ابن شهاب: مضت السُّنة في زكاة الزيتون أن تؤخذ ممن عصر زيتونه حين يعصره...».

(٢) وهو الذي يقتضيه قول فقهاء الحنفية، لأنهم يقولون بالعشر فيما أخرجته الأرض وفيما له ثمرة تبقى سنة بلا علاج غالباً. والزيتون له بقاء وساق. وهو رواية عند أحمد.
انظر: «شرح فتح القدير» (٢/ ٢٤٢)، «شرح العناية» (٢/ ٢٤٢)، «الخرشي» (٢/ ١٦٨)، «التفريع» (١/ ٢٩٠)، «المغني والشرح الكبير» (٢/ ٥٥٣).

ادِّخاره، ولو أخرج الزيت فهو أولى[١].

وروى إمام الحرمين[٢] وجهاً آخر: أنه يتعين إخراج الزيتون، وعلَّل بأن النصاب يعتبر فيه دون الزيت بالاتفاق.

ومنها: الورس[٣] والزعفران، والورس: شجرٌ يُخْرِجُ شيئاً كالزعفران، فلا زكاة فيهما على الجديد لما سبق.

ونقل عن القديم: أنه يجب فيه الزكاة إن صح حديث أبي بكر رضي الله عنه وهو ما روي أنه كتب إلى بني خُفَّاش: «أن أدّوا زكاة الذرة والوَرْس»[٤]، ثم قال في القديم: من قال في الوَرْس العشر، يحتمل أن يقول بمثله في الزعفران لاشتِراكهما في المنفعة والفائدة، ويحتمل أن لا يوجب فيه شيئاً لأن الورس ثمرة شجرة لها ساق، والزعفران نبات كالخضراوات.

فقال الصيدلاني وغيره: له في الورس قولان في القديم، لأنه مثله[٥]، وعلق بثبوت حديث أبي بكر رضي الله عنه.

---

(١) والذي صححه النووي في «المجموع» (٥/ ٤٥٤): أنه مخيَّر إن شاء أخرج زيتاً وإن شاء أخرج زيتوناً، والزيت أولى.

(٢) «نهاية المطلب» (٣/ ٢٥٦).

(٣) الورس: نباتٌ أصفرٌ يزرع باليمن ويصبغ به، وقيل: صنف من كُرْكُم، وقيل: يشبهه. انظر: «القاموس المحيط» ص٧٤٧، «المصباح» ص٦٥٥، «مختار الصحاح» ص٦٣٢.

(٤) أخرجه البيهقي في باب ما ورد في الورس (٤/ ١٢٦)، وقال: «لم يثبت في هذا إسنادٌ تقوم بمثله حجة، والأصل أن لا وجوب فلا يؤخذ من غير ما ورد به خبر صحيح، أو كان في معنى ما ورد به خبر صحيح»، وضعفه أيضاً: النووي في «المجموع» (٥/ ٤٥٣).

(٥) ثبت في (ظ): (قولان في القديم أنه لا سبيل).

والزعفران باتفاق الأصحاب مرتب على الوَرْس، إن لم تجب فيه ففي الزعفران أولى[١]، وإن وجبت ففي الزعفران قولان. وإن أوجبنا فيهما الزكاة ففي اعتبار النصاب ما سبق من الخلاف. والأكثرون على عدم الاعتبار هاهنا[٢]، لأن الأثر الوارد مطلق، والغالب أنه لا يحصل للواحد منهما قدر النصاب. فدل أنه كان يؤخذ من القليل والكثير.

ومنها: العسل، فالجديد: أنه كما سبق، وبه قال مالك[٣]، لما روي أن معاذاً لم يأخذ زكاة العسل وقال: «لم يأمرني النبي ﷺ فيه بشيء»[٤]، وعن علي وابن عمر رضي الله عنهم: أنه لا زكاة فيه[٥].

---

(١) فالأشهر عند فقهاء الشافعية أن الزعفران كالوَرْس، فلا زكاة فيه على الصحيح، وبه قال الحنابلة. والذي عليه فقهاء الحنفية: أنه تجب الزكاة فيه إذا بلغ خمسة أَمْناء.
انظر: «الهداية» (٢/ ٢٤٦)، «البحر الرائق» (٢/ ٢٣٨)، «المجموع» (٥/ ٤٥٥)، «كشاف القناع» (٢/ ٢٠٤)، «المغني والشرح الكبير» (٢/ ٥٥٢).

(٢) أي أنه لا يعتبر النصاب في الزعفران كما هو الحال في الورس عند فقهاء الشافعية.
انظر: «المجموع» (١/ ٤٥٥)، «الروضة» (٢/ ٩٢).

(٣) أي أنه لا زكاة في العسل. وهو أصح القولين عند فقهاء الشافعية.
انظر: «التفريع» (١/ ٢٩٤)، «المجموع» (٥/ ٤٥٥).

(٤) أخرجه البيهقي في باب ما ورد في العسل (٤/ ١٢٦)، وعبد الرزاق في باب صدقة العسل (٤/ ٦٠)، وابن أبي شيبة في من قال ليس في العسل زكاة (٢/ ٣٧٣)، وقال ابن حجر عند ذكر الحديث (٥/ ٥٦٣): «وفيه انقطاع بين طاوس ومعاذ، ولكن قال البيهقي: هو قوي، لأن طاوساً كان عارفاً بقضايا معاذ».

(٥) أخرجه البيهقي في باب ما ورد في العسل (٤/ ١٢٧) من حديث علي رضي الله عنه. وقال ابن حجر في «التلخيص» (٥/ ٥٦٣): «أما علي فرواه يحيى بن آدم في «الخراج» وفيه انقطاع. وأما ابن عمر فلم أره موقوفاً عنه».

وعن أبي إسحاق: أن الشافعي رضي الله عنه علق القول فيه في القديم لما روي أن أبا بكر رضي الله عنه كان يأخذ الزكاة منه[١]، وروي فيه الخبر عن النبي ﷺ أيضاً[٢] فإن قلنا بالوجوب، فاعتبار النصاب فيه كما سبق، ومذهب أحمد وجوب الزكاة فيه[٣]، وبه قال أبو حنيفة رحمه الله إذا أخذه من غير أرض الخراج[٤]. وذهب الشيخ أبو حامد وغيره إلى أنه قطع القول بنفي الزكاة فيه قديماً وجديداً فيحصل فيه طريقان.

ومنها: حَبُّ العُصفُر، وهو القِرطِم[٥]، فالجديد: كما سبق[٦]، والقديم: وجوب

---

(١) ولم أقف عليه في كتب الأحاديث، وقال ابن حجر في «التلخيص» عند ذكره (٥/ ٥٩٤): «لم أجد له الأصل».

(٢) لعله أراد به ما أخرجه الترمذي في باب ما جاء في زكاة العسل (٣/ ٢٤)، والبيهقي في باب ما ورد في العسل (٤/ ١٢٦) من حديث ابن عمر أن رسول الله ﷺ قال: «العسل في كل عشرة أَزْقَاقٍ زِقٌّ»، وقال الترمذي: «وفي الباب عن أبي هريرة وأبي سَيّارة المُتَعِيّ وعبد الله بن عمرو». وقال: «حديث ابن عمر في إسناده مقال». وقال البيهقي: «تفرد به هكذا صدقة بن محمد الله السمين وهو ضعيف». وقال الترمذي: «ولا يصح عن النبي ﷺ في هذا الباب كبير شيء».
«الزقّ»: السقاء، والزَقّ من الأَهُب: كل وعاء اتخذ لشراب ونحوه. وجمع القلة أزقاق، والكثير: زِقَاق وزُقّان مثل في ذِئب وذؤبان.
انظر: «لسان العرب» (١٠/ ١٤٣)، «مختار الصحاح» ص٢٤٠.

(٣) وبه قال فقهاء الحنابلة مطلقاً أي سواء كان العسل في أرض موات كرؤوس الجبال أو في أرض مملوكة له، وسواء كانت أرضاً عشرية أو خراجية أو ملك غيره.
انظر: «كشاف القناع» (٢/ ٢٢٠)، «المغني والشرح الكبير» (٢/ ٥٧٧).

(٤) وبه قال فقهاء الحنفية إذا كان العسل في أرض العشر. وإذا كان في أرض الخراج فليس فيه شيء. وإذا كان في المفاوز والجبال على الأشجار أو في الكهوف فلا شيء فيه.
انظر: «كتاب الخراج» لأبي يوسف ص٧٠، «شرح فتح القدير» (٢/ ٢٤٦).

(٥) العُصْفُر بالضم: نَبْتٌ يُهَرِّئ اللحم الغليظ، وبَزْرُه القِرطِم. والقِرطِم: وهو بكسرتين أفصح من ضمتين. انظر: «القاموس المحيط» ص٥٦٧، «المصباح» ص٤٩٨، «المجموع» (٥/ ٤٥٦).

(٦) أي أنه لا زكاة فيه، وهو الصحيح عند فقهاء الشافعية. انظر: «المجموع» (٥/ ٤٥٦).

الزكاة فيه، لما روي أن أبا بكر رضي الله عنه كان يأخذ الزكاة منه، فعلى هذا الظاهر اعتبار النصاب فيه كما في سائر الحبوب.

والعُصفُر نفسه، هل يجري فيه الخلاف؟

قال أبو القاسم الكرخي: لا، والخلاف في الحَبِّ.

وأجرى القاضي ابن كج الخلاف فيه وفي الحَبِّ، ويمكن تشبيهه بالوَرْس والزعفران.

ومنها: التُرْمُس، وهو فيما ذكره الصيدلاني وصاحب «التهذيب»[1]: شبيه بالباقلاّ لكنه أصغر منه، وقيل: هو شبيه باللوبيا[2]. ولا زكاة فيه على الجديد، لأنه لا يقتات، وإنما يؤكل تداوياً، ويقال: إنه يهيج الباءة، وحكى العراقيون عن القديم: أنه يجب فيه الزكاة لشِبهه بالباقلا واللوبيا.

ومنها: حَبُّ الفول، حكى القاضي ابن كج وجوب الزكاة فيه على القديم[3]، ولم أر هذا النقل لغيره. وليس في الفرق بينه وبين حبوب سائر البقول معنى معقول.

المسألة الثانية: لا يكفي في وجوب الزكاة كون الشيء مقتاتاً على الإطلاق، بل المعتبر أن يقتات في حالة الاختيار. وقد يقتات الشيء للضرورة، فلا زكاة فيه. ومثّله الشافعي رضي الله عنه بالغَثّ وحب الحنظل وسائر البذور البَرّيّة، وشبهها بالظِّباء وبقر الوحش لا زكاة فيهما، لأن الآدميين لا يستنبتونها ولا يتعهدونها، كذلك هذه الحبوب.

---

(١) «التهذيب» (٣/ ٩٠).

(٢) انظر: «القاموس المحيط» ص٦٨٨.

(٣) وبه قال فقهاء المالكية. انظر: «الخرشي» (٢/ ١٦٩).

واختلف في تفسير الغَثّ: فعن المزني وطائفة: أنه حب الغاسول وهو الأشنان، وأنه إذا أدرك وتناهى نضجه حصلت فيه مرارة وحموضة وربما اقتاتها المضطرون. وقال آخرون: إنه حب أسود يابس يدفن حتى تلين قشرته ثم يزال قشره ويطحن ويخبز، ويقتاته أعراب طيِّئ.

واعلم أن الأئمة ضبطُوا ما يجب العشر فيه بوصفين:

أحدهما: أن يكون قوتاً.

الثاني: أن يستنبته الآدميون، أي: يكون من ذلك الجنس.

وقالوا: إن فقد الأول كما في الاسبِيُوش، أو الثاني كما في الغَثّ، أو كلاهما كما في الثُّفاء؛ فلا زكاة، وإنما تحتاج إلى الوصف الثاني من لم يتعرض لكونه مقتاتاً في حال الاختيار بل أطلق الاقتيات. فأما من تعرض لذلك فهو غني عن ذكر الوصف الثاني، إذ ليس فيما لا يستنبت في شيء يقتات اختياراً.

واعتبر العراقيون مع هذين الوصفين وصفين آخرين: أحدهما: أن يدخر. والثاني: أن ييبس؛ ولا حاجة إليهما، فإنهما لازمان لكل مقتات مستنبت.

المسألة الثالثة: النصاب معتبر في المعشرات، وهو قدر خمسة أوسق، وبه قال مالك وأحمد[1].

وقال أبو حنيفة رحمه الله[2]: «يجب العشر في القليل والكثير، لكن له أن يفرق بنفسه فيما دون خمسة أوسق، فإذا بلغها دفعها إلى الإمام».

---

(١) وبه قال الإمامان أبو يوسف ومحمد من فقهاء الحنفية أيضاً. انظر: «شرح العناية» (٢/ ٢٤٢)، «الخرشي» (٢/ ١٦٧)، «المغني والشرح الكبير» (٢/ ٥٥٣).

(٢) انظر: «الهداية» (٢/ ٢٤٢)، «شرح العناية» (٢/ ٢٤٢).

لنا: ما روى أبو سعيد الخدري رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «ليس فيما دون خمسة أوسقٍ من التمر صدقة»[١]، والوسق: ستون صاعاً، وقد نقل ذلك عن النبي ﷺ من رواية جابر وغيره[٢]، والصاع أربعة أمداد، والمد رطل وثلث، فيكون المدُّ ثُلُثَي مَنّ، والصاع خمسة أرطال وثلث رطل، وهي مَنَوانِ وثلثا منٍّ[٣]، ويكون الوسق الواحد مئة وستين منّاً. وجملة الأوسق الخمس: ثلاثمئة صاع، وهي ثمانمئة مَنٍّ، وهذا بالمنّ الصغير. وبالكبير ـ أعني الذي وزنه ستمئة درهم ـ يكون ثلاثمئة مَنّ وستة وأربعين منًّا وثلثي مَنٍّ[٤].

---

(١) وهو متفق عليه. وهو عند البخاري في باب ليس فيما دون خمسة ذودٍ صدقة، ومسلم في أول كتاب الزكاة (٢/ ٦٧٣ - ٦٧٥).

(٢) أما حديث فقد جابر أخرجه ابن ماجَهْ في باب الوسق ستون صاعاً (١/ ٥٨٧) وإسناده ضعيف كما قال النووي في «المجموع» (٥/ ٤٥٧)، وابن حجر في «التلخيص» (٥/ ٥٦٥).
وأما المراد من حديث غيره، فقد أخرج الدارقطني وابن ماجَهْ وأبو داود من طريق أبي البختري عن أبي سعيد أن رسول الله ﷺ قال: «الوسق ستون صاعاً» رواه الدارقطني في باب ليس في الخضروات صدقة (٢/ ٩٩)، وابن ماجَهْ في باب الوسق ستون صاعاً (١/ ٥٨٦)، وأبو داود في باب ما تجب فيه الزكاة وقال: «وهو منقطع لم يسمع أبو البختري عن أبي سعيد» (٢/ ١٧٤)، وقال النووي في «المجموع» عقب ذكر انقطاعه (٥/ ٤٥٧): «ولكن الحكم الذي فيه مجمع عليه».
ونقل ابن المنذر وغيره الإجماع على أن الوسق ستون صاعاً. وأخرجه البيهقي في باب مقدار الوسق (٤/ ١٢١) من حديث نافع عن ابن عمر.

(٣) المَنَّ: الذي يكال به السَّمْنُ وغيره. وقيل: الذي يوزن به، رِطْلان، والتثنية: مَنَـوَان، والجمع: أَمْنَاءُ مثل سبب وأسباب. وفي لغة تميم: مَنٌّ بالتشديد، والجمع: أَمْنَانٌ، والتثنية: منّان.
الرطل الشرعي: الواحد لِوزن الكيل تعادل (٤٠٨) غراماً. والرطلان وهو المَنّ الذي تعادل (٨١٦) غراماً على اختلاف تقادير الفقهاء.
انظر: «المصباح» ص٥٨٢، «القاموس المحيط» ص١٥٩٤، «الإيضاح والتبيان» ص٥٥ - ٨٦، «رسالة في المقادير الشرعية» ص٣ وما بعدها.

(٤) الصّاعُ يُذكر ويُؤَنّث. والصّاع والصّوع والصُّواع: إناء مكيال مخروطي الشكل يستعمل في كيل =

وهل يعتبر القدر المذكور تقريباً أم تحديداً؟ فيه وجهان:

أحدهما وهو الذي ذكره الصيدلاني: تقريباً، لأن الوسق عبارة عن حمل بعير، وذلك قد يزيد وينقص، وإنما قُدِّر بستين صاعاً تقريباً وأخذاً بالوسط.

وأصحهما عند المحاملي والأكثرين: أنه تحديد[١] لما روي عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: «جَرَت السُّنة أنه ليس فيما دون خمسة أوسق من التمر صدقة»[٢]، ولأن نصاب المواشي وغيرها معتبر على التحديد، فكذلك هاهنا.

فإن قلنا بالأول: احتمل نقصان القدر القليل كالرطل والرطلين.

= الجامدات كالحبوب. والجمع: أصوُعٌ وأصْؤُعٌ وأصْوَاع وصُوعٌ، وكان الصَّاع مكيلة قبل الإسلام. وأصبح الصاع المدني بعد قيام الدولة الإسلامية هو المكيلة الشرعية لدخوله في أحكام العبادات كصدقة الفطر وكفارة الأيمان وفدية النسك وموضوعات الطهارة. وقد حرره الفقهاء بكل دقة، فذهب فقهاء الشافعية والمالكية والحنبلية إلى أن الصاع الشرعي يزن (٦٨٥, ٢٨) درهماً كيلاً تساوي (٢١٧٥) غراماً أو (٧٥, ٢) لتراً. وذهب فقهاء الحنفية إلى أن الصاع الشرعي ثمانية أرطال بغدادي، ولذا جاءت تقديراتهم للواجبات الشرعية أكبر من تقديرات بقية الفقهاء. وعلى هذا التقدير (١٣٠ ـ درهم رطل واحد عندهم ـ ×٨ = ١٠٤٠) درهماً كيلاً، وتعادل (٣, ٢٩٦, ٨) غراماً = (٤, ١٢٧, ٣٠) لتراً وعلى هذا تعادل ستون صاعاً عند الجمهور (١٣٠, ٥٠٠) غراماً، وعند الحنفية (٨٠٨.١٩٧) غراماً.

انظر: «المصباح» ص٣٥١، «القاموس المحيط» ص٩٥٥، «مختار الصحاح» ص٣٢٧، «الإيضاح والتبيان» ص٥٦ – ٧٨، «رسالة في بيان المقادير الشرعية» ص٥ وما بعدها، «بدائع الصنائع» (٢/ ٧٢)، «الخرشي» (٢/ ٢٢٨)، «المجموع» (٦/ ١٢٨)، «كشاف القناع» (٢/ ٢٥٣).

(١) وهو الذي صححه النووي في «المجموع» (٥/ ٤٥٨).

(٢) أخرجه الدارقطني، في باب في قدر الصدقة فيما أخرجت الأرض وخرص الثمار (٢/ ١٢٩) وقال ابن حجر في «التلخيص» عند ذكر الحديث (٥/ ٥٦٦): «وفي إسناده صالح بن موسى وهو ضعيف». ورواه أبو عوانة في صحيحه أيضاً.

وحاول إمام الحرمين[١] ضبطه فقال: «الأوساق هي الأوْقَار»، والوِقْر المقتصد: مئة وستون مَنّاً[٢]. فكل نقصان لو وُزّع على الأوسق الخمس لم تُعَدّ مُنْحَطّة عن حد الاعتدال فلا يضر. وإن عُدَّت مُنحطّة عن حَدِّ الاعتدال لم يحتمل[٣]. وإن أشكل الأمر فيجوز أن يقال: لا زكاة إلى أن تتحقق الكثرة، ويجوز أن يقال: يجب لبقاء الأوسق وتعليق الزكاة بها في الخبر الذي رويناه. قال: وهذا أظهر. ثم جرى في أثناء كلامه أن الاعتبار فيما علقه الشارع بالصاع والمُدّ بمقدار موزون يضاف إلى الصاع والمد، لا بما يحوي المدّ[٤] البُرُّ ونحوه.

وذكر القاضي الروياني وغيره: أن الاعتبار بالكيل لا بالوزن.

قال أبو العباس الجرجاني: إلا العسل إذا أوجبنا الزكاة فيه فالاعتبار فيه بالأرطال، قال: فإنه لا يكال.

وهذا هو الصحيح[٥] وسيأتي شواهده، ومنه قوله في «المختصر»[٦]: «مكيلة زكاة الفطر»، هذه الترجمة تشعر بأن المعتبر الكيل.

---

(١) «نهاية المطلب» (٣/ ٢٣١).

(٢) الوِقْرُ بالكسر: حِمل البَغل أو الحمار، والجمع: الأوْقَار، الوِقر المقتصد: مئة وستون مَناً، والمن: رطلان، وهو يعادل (٨١٦) غراماً كما سبق ذكره، وبناءً على ذلك يعادل الوِقر (٤٨,٩٦٠) غراماً.
انظر: «المصباح» ص٦٦٨، «القاموس المحيط» ص٦٣٥، «مختار الصحاح» ص٦٤٥، «الإيضاح والتبيان» ص٥٥ - ٨٦، «المجموع» (٥/ ٤٥٨).

(٣) أي لم يضر.

(٤) قوله: «المدّ» سقط من (ط) و(ز).

(٥) أي الصحيح في الاعتبار في العسل هو الاعتبار بالكيل. قال الإمام النووي في «المجموع» عند ذكر قول المؤلف الرافعي (٥/ ٤٥٨): «هذا الذي صححه الرافعي من الاعتبار بالكيل، هو الصحيح».

(٦) انظر (٩/ ٦٢).

وعلى هذا توسط في «العدة» بين وجهي التقريب والتحديد فقال: «هو على التحديد في الكيل، وعلى التقريب في الوزن»، وإنما قدّره العلماء بالوزن استظهاراً.

المسألة الرابعة: لا فرق بين ما تُنبته الأرض المملوكة وما تنبته الأرض المكتراة في وجوب العشر. ويجتمع على المكتري العشر والأجرة، كما لو اكترى حانوتاً للتجارة يجب عليه الأجرة وزكاة التجارة جميعاً.

وعند أبي حنيفة رحمه الله: العشر على المكري(١)، لأن العشر عنده حق الأرض. وعلى هذا الأصل، يبنى الخلاف في اجتماع العشر والخراج.

فعندنا: هما يجتمعان، وعنده: لا عشر فيما تنبته الأرض الخراجية(٢).

لنا: أنهما حقان وجبا بسببين مختلفين، فلا يمنع أحدهما الآخر، كالقيمة والجزاء في الصيد المملوك(٣).

ثم قال الأصحاب: وإنما تكون الأرض خراجية في صورتين:

إحداهما: أن يفتح الإمام بلدة قهراً ويقسمها بين الغانمين، ثم يبدلهم عنها ويقفها على المسلمين ويضرب عليها خراجاً، كما فعل عمر رضي الله عنه بسواد العراق على الصحيح، وفيه لابن سريج خلاف مذكور في موضعه.

---

(١) وبه قال الإمام أبو حنيفة، وفي رواية عن الإمامين أن العشر على المستأجر وليس على المالك، لأن المستعير قام مقام المالك في الاستنماء فيقوم مقامه في العشر.
انظر: «شرح فتح القدير» (٢/ ٢٥٠)، «حاشية ابن عابدين» (٢/ ٣٣٤)، «بدائع الصنائع» (٢/ ٥٦ -٥٧).

(٢) انظر: «حاشية ابن عابدين» (٢/ ٣٢٥).

(٣) وبه قال فقهاء المالكية والحنابلة. انظر: «بداية المجتهد» (١/ ١٨٠)، «المغني والشرح الكبير» (٢/ ٥٧٥).

والأخرى: أن يفتح بلدة صلحاً على أن تكون الأراضي للمسلمين ويسكنها الكفار بخراج معلوم، فالأراضي فَيْءُ المسلمين، والخراج عليها أجرة لا يسقط بإسلامهم.

وكذا لو انجلى الكفار عن بلدة، وقلنا: إن الأراضي تصير وقفاً على مصالح المسلمين، فيضرب عليها خراج يؤدّيه من يسكنها مسلماً كان أو ذمياً.

فأما إذا فتحت بلدة صلحاً ولم يشترط كون الأراضي للمسلمين، ولكن مكثوا فيها[1] بخراج، فهذا يسقط بالإسلام، فإنه جزية[2].

وعند أبي حنيفة: لا يسقط[3]، والبلاد التي فتحت قهراً وقسمت بين الغانمين، واسْتُبْقِيَتْ في أيديهم. وكذا التي أسلم أهلها عليها، والأراضي التي أحياها المسلمون عشرية محضة، وأَخْذ الخراج منها ظلم.

فرع:

النواحي التي يؤخذ الخراج منها، ولا يعرف كيف كان حالها في الأصل.

حكى الشيخ أبو حامد عن نص الشافعي رضي الله عنه: أنه يستدام الأخذ منها، فإنه يجوز أن يكون الذي افتتحها صنع بها ما صنع عمر رضي الله عنه بسواد العراق. والظاهر أن ما جرى طول الدهر،جرى بحق. فإن قيل: فهل يثبت فيها حكم أراضي السواد من امتناع البيع والرهن؟ قيل: يجوز أن يقال: الظاهر في الأخذ كونه حق، وفي الأيدي الملك، فلا نترك واحداً من الظاهرين إلا بيقين، ولهذا نظائر.

---

(١) في (ز): «ولكن سكنوها». (م ع).

(٢) أي يسقط فيها الخراج بالإسلام ويبقى فيها الزكاة. وبه قال المالكية والحنبلية.
انظر: «بداية المجتهد» (١/ ١٨٠)، «المغني والشرح الكبير» (٢/ ٥٧٥ - ٥٧٩).

(٣) انظر: كتاب الخراج لأبي يوسف ص٦٣.

فرع:

الخراج المأخوذ ظلماً لا يقوم مقام العشر. فإن أخذه السلطان على أن يكون بدلاً عن العشر، فهذا كأخذ القيمة في الزكاة بالاجتهاد. وقد حكوا في سقوط الفرض به وجهين:

الذي ذكره في «التتمة»: أنه يسقط، فإن لم يبلغ ذلك قدر العشر أخرج الباقي[1].

وفي «النهاية»[2]: أن بعض المصنّفين حكى قريباً من هذا عن أبي زيـد المروزي واستبعده.

ونعود بعد هذا إلى ما يتعلق بلفظ الكتاب:

أما قوله: (وهو مقدار خمسة أوسق)، معلم بالحاء، لأن عنده لا حاجة إلى التقييد بهذا المقدار.

وقوله: (من كل مقتات)، بالحاء والميم والألف، لأن عندهم لا يتقيد الوجوب بالأقوات. بل عند أبي حنيفة: يجب في جميع الثمار والخضراوات والحبوب التي تُنبتها الآدميون إلّا الحشيش والقصب والحطب[3]. وعند مالك: يجب في كل ما تعظم منفعته ويدخر كالسمسم وبذر الكتان والقطن[4]. وعند أحمد: يجب في جميع

---

(١) وهو الذي صححه النووي في «الروضة» (٢/ ٩٦).

(٢) «نهاية المطلب» (٣/ ٢٧٢).

(٣) وزاد فقهاء الحنفية على الأشياء المذكورة التبن والسَّعَف أيضاً.
انظر: «شرح العناية» (٢/ ٢٤٢)، كتاب «الخراج» لأبي يوسف ص٧١.

(٤) وقال فقهاء المالكية: تجب الزكاة في الحبوب المأكولة المدخرة كلها مثل الحنطة والشعير والأرز والذرة وما أشبهها. ولا تجب في القِرطِم ولا بذر الكتان ولا أشبهها.
انظر: «الخرشي» (٢/ ١٦٨)، «التفريع» (١/ ٢٩٠).

الثمار والحبوب التي تكال وتدخر سواء النابت بنفسه والمُستَنبت[١].

وقوله: (في حالة الاختيار)، يحصل به الاحتراز عن الغَثّ وغيره مما يقتات عند الضرورة. وذكر في «الوسيط»[٢] أنه احترز به عن الثُّفَاء والتُرْمُس، فإن العرب تقتاته في حالة الاضطرار. وأورده الإمام نحواً من ذلك. والذي قاله الجمهور في الثّفاء والترمس ما قدمنا، ولم يجعلوهما مما يقتات. وعدّ الأزهري كليهما مما لا يقتات[٣]، والله أعلم.

وقوله: (أو مستأجرة)، وكذا قوله: (خراجية)، مرقومان بالحاء[٤]، لأن عنده لا يجب العشر على مالك الأوسق الخمسة المرفوعة منهما.

وقوله: (إذا كان مالكه معيناً)، احترز به عن ثمار البستان وغَلَّة الضَّيْعَة[٥]

---

(١) انظر: «كشاف القناع» (٢/ ٢٠٣)، «المغني والشرح الكبير» (٢/ ٥٥١).

(٢) «الوسيط» (٢/ ٤٥٧).

(٣) في (ز): «وعند الأزهري: كلاهما مما لا يقتات».

(٤) والذي عليه فقهاء الحنفية في العشر: أنه يجب في قليل ما أخرجته الأرض وكثيره بلا شرط النصاب، وهو الصحيح في المذهب. وقال الإمامان أبو يوسف ومحمد: «لا يجب إلا إذا بلغ خمسة أوسق، وفيه احتراز عما إذا كان دونها».
انظر: «حاشية ابن عابدين» (٢/ ٣٢٦)، «شرح العناية» (٢/ ٢٤٢).
أقول: ما ذكره المحقق خارج الموضوع، وعند الحنفية لا يجتمع العُشر والخراج، قال في المبسوط (٢/ ٢٠٧): «ولا يجتمع العُشر والخراج في أرض واحدة عندنا، وقال ابن أبي ليلى في الأرض الخراجية: يجب أداء العُشر من الخارج منها مع الخراج، وهو قول الشافعي رحمه الله تعالى».
انظر: المبسوط (٢/ ٢٠٧- ٢٠٨)، تبيين الحقائق (١/ ٢٨٠)، حاشية ابن عابدين (٤/ ١٧٨- ١٧٩). (م ع)

(٥) الغَلَّة: الدخل من أجرة بيت أو فائدة أرض ونحو ذلك. والجمع: غَلاَّت وغِلَال. وأغَلّت الضَّيْعة بالألف: صارت ذات غَلَّة. انظر: «المصباح» ص٤٥٢.

الموقوفَيْن على المساجد والرباطات والقناطر والفقراء والمساكين فلا زكاة فيها، إذ ليس لها مالك معين[١].

ويجوز أن يعلم بالواو، لأن صاحب «البيان»[٢] حكى أن ابن المنذر روى عن الشافعي رضي الله عنه وجوب الزكاة فيها. وإليه ذهب أبو حنيفة[٣] بناء على ما سبق أن العشر حق الأرض، وأوجبه على المكاتب والذمي أيضاً. فليكن قوله: (معيناً حراً مسلماً)، معلماً جميعاً بالحاء. فأما إذا كان الوقف على جماعة معينين فقد كتبناه في باب الخلطة.

وقوله: (فلا زكاة على الجديد في الزيتون) إلى قوله: (والعُصفُر)، لتكن جميعها معلماً بالحاء، وكذا قوله: (كما لا زكاة في الفواكه)، لما قدمنا. (والزيتون)، بالميم أيضاً، (والعسل)، بالألف أيضاً لما مضى. ولك أن تعلم قوله: (على الجديد)، بالواو، لأنه يقتضي إثبات القولين في الأشياء المذكورة من الزيتون إلى العصفر، وقد ذكرنا في العسل طريقة نافية للخلاف، بل حكى القاضي ابن كج فيها سوى الزيتون طريقة نافية للخلاف قاطعة بالوجوب، وفي جريان الخلاف في العُصفر أيضاً كلام قد تقدم.

وقوله: (النصاب معتبر)، تعاد العلامة عليه بالحاء، وقد وقع التعرض له في أول الكلام حيث قال: (وهو مقدار خمسة أوسق)، لكن المقصد بذكره هذا الموضع، وإنما اعترض ذكره ثَم، لأنه حاول استيعاب الأمور التي عندها يثبت الوجوب.

وقوله: (فإن جعلنا: هذا تقريباً لا تحديداً)، يتضمن بيان الخلاف كما يصرف بتفريع التقريب.

---

(١) وهو المذهب الصحيح عند فقهاء الشافعية. انظر: «الروضة» (٢/ ٩٦).

(٢) في (ز): «صاحب الشامل» وكلامه في البيان (٣/ ٢٦٢). (م ع).

(٣) انظر: «حاشية ابن عابدين» (٢/ ٣٣٤)، «بدائع الصنائع» (٢/ ٥٦).

قال:

(ثم هذه الأوسقُ تُعتبَرُ زَبيباً أو تمراً، وفي الحُبوبِ مُنقًّى عن القِشرِ إلا فيما يُطحَنُ مع قِشرِهِ كالذُّرة. وما لا يَتَتَمَّرُ يُوسَقُ رُطَباً).

غرض الفصل: بيان الحالة التي يعتبر فيها بلوغ المعشر خمسة أوسق.

فأما في ثمر النخيل والكرم: فيعتبر بلوغه هذا المقدار تمراً وزبيباً لما روي أنه ﷺ قال: «ليس فيما دون خمسة أوسق من التمر صدقة» اعتبر الأوسق من التمر.

وعن أحمد رواية: أنه يعتبر الأوسق رطباً ويؤخذ عشره يابساً، والأصح عنه مثل مذهبنا[1].

فإن كان له رطب لا يتخذ منه تمر، ففي كيفية اعتبار النصاب فيه وجهان:

أظهرهما: أنه يُوسق رطباً، لأنه ليس له حالة جفاف، ورطوبته أكمل أحواله، فلا ينظر إلا إليها.

والثاني: أنه يعتبر حالة الجفاف كما في سائر الأنواع. وعلى هذا فالاعتبار بنفسه أم بغيره؟ فيه وجهان:

أحدهما: بنفسه، فيعتبر بلوغ يابسه نصاباً وإن كان حشفاً قليل الخير.

والثاني: أنه يعتبر بأقرب الأرطاب إليه، فيقال: لو كان بدله ذلك النوع الذي تجفف، هل كان يبلغ ثمره نصاباً؟ لأنه لما لم يمكن اعتباره بنفسه اعتبر بغيره كالجناية على الحر إذا لم يكن لها أرش مقدر، وهذا إذا كان يجيء منه تمر وإن كان حشفاً رديئاً.

فأما إذا كان يفسد بالكلية لم يَجِئ فيه الوجه الثاني. ولفظ الكتاب إلى هذا أقرب،

(١) انظر: «المغني والشرح الكبير» (٢/ ٥٥٤).

فإنه قال: (وما لا يَتَتَمَّر)، ولم يقل: وما لا يُتْمِر، وكيف ما كان فقوله: (يوسق رطباً)، معلم بالواو.

والعنب الذي لا يُزَبب كالرطب الذي لا يُتْمِر، ولا خلاف في ضم ما لا يجفف منهما إلى ما يجفف في إكمال النصاب، قاله في «التهذيب»[١]. ثم في أخذ الواجب مِن الذي لا يجفف إشكال ستعرفه، ووجه الخلاص منه في مسألة إصابة النخيل العطش إن شاء الله تعالى جدُّه.

وأما الحبوب: فيعتبر بلوغها نصاباً بعد التصفية من التبن والإخراج من السنابل. ثم قشورها على ثلاثة أضرب:

أحدهما: قشر لا يُدّخر الحَبُّ فيه ولا يؤكل معه، فهو كالتبن المحض، ولا يدخل في النصاب.

والثاني: قشر يدَّخر الحَبّ فيه ويؤكل معه، كالذرة تطحن وتؤكل مع قشرها غالباً، فيدخل ذلك القِشر في الحساب، فإنه طعام وإن كان قد يزال تَنَعُّماً كما تقشَّر الحنطة فتجعل حَوَارى[٢]. وهل يدخل في الحساب القشرة السفلى من الباقلاء؟ حكوا فيه وجهين. قال في «العدة»: المذهب أنها لا تدخل، لأنها غليظة غير مقصودة.

والثالث: قشر يدخل الحَبّ فيه ولا يؤكل معه، فلا يدخل في حساب النصاب، ولكن يؤخذ الواجب فيه، وهذا كما في العَلَس[٣] والأرز.

---

(١) «التهذيب» (٣/ ٧٩).

(٢) أي تُجعل أبيض.

(٣) العَلَس ـ بفتحتين ـ: ضرب من الحنطة، يكون في القشرة منه حبتان وقد يكون واحدة أو ثلاثة. وقال بعضهم: هو حبة سوداء تؤكل في الجدب. وقيل: هو مثل البُرِّ إلا أنه عَسِر الاستنقاء، وقيل هو العدس. انظر: «تهذيب الأسماء واللغات» (٣/ ٣٦)، «المصباح» ص٤٢٥.

أما العَلَس فقد قال الشافعي رضي الله عنه في «الأم»[١]: إنه بعد الدياسة يبقى على كل حبتين منه كِمَام لا يزول إلّا بالرحى الخفيفة أو بالمِهرَاس. وادخاره على ما ذكره أهله في ذلك الكِمَام أصلح له. وإذا أزيل كان الصافي نصف المبلغ، فلا يكلف صاحبه إزالة ذلك الكِمَام عنه، ويعتبر بلوغه بعد الدياس عشرة أوسق ليكون الصافي منه خمسة أوسق.

وأما الأرز فيدَّخر أيضاً مع قشره، فإنه أبقى له، فيعتبر بلوغه مع القشر عشرة أوسق، وعن الشيخ أبي حامد: أنه قد يخرج منه الثلث، فيعتبر بلوغه قدراً يكون الخارج منه نصاباً.

قال:

(ولا يَكْمُلُ نصابُ جِنسٍ بجِنسٍ آخَر (م)، ويكمُلُ العَلَسُ بالحِنطة؛ فإنه حِنطةٌ حَبّتانِ منه في كِمامٍ واحد. والسُّلْت؛ قيل: إنه يُضَمُّ إلى الشعيرِ لصُورتِه، وقيل: يُضَمُّ إلى الحِنطةِ لأنه على طَبْعِها، وقيل: هو أصلٌ بنفسِه).

لا يُضم التمر إلى الزبيب في تكميل النصاب، ويُضم أنواع التمر بعضها إلى بعض، وكذلك أنواع الزبيب.

ولا تُضم أيضاً الحنطة إلى الشعير، ولا سائر أجناس الحبوب بعضها إلى بعض[٢] خلافاً لمالك حيث قال: تضم الحنطة إلى الشعير، وتُضم القطنية بعضها إلى بعض،

---

(١) انظر (٢/ ٤٧).

(٢) وبه قال فقهاء الحنفية. انظر: «شرح فتح القدير» (٢/ ٢٤٢).

ولا يُضَمّان إلى القطنية[١]. ولأحمد حيث قال: يُضم أحدهما إلى الآخر، ويُضَمّان إلى القطنية أيضاً[٢].

والقطنية هي: العدس والحمص ونحوهما. وسميت بذلك لقطونها في البيوت.

لنا: أن كل واحد من أصناف الحبوب منفرد باسم خاص وطبع خاص، فلا يُضم بعضها إلى بعض كما لا يضم الزبيب إلى التمر. ويُضم العَلَس إلى الحنطة، فإنه نوع من الحنطة. وإذا نَحيت الأكْمَة التي يحوي الواحد منها حبتين خرجت الحنطة الصافية، وقبل التنحية لو كان له وَسَقاً عَلَس وأربعة أوسق من الحنطة، فقد تم النصاب.

ولو كان له ثلاثة أوسق من الحنطة، فإنما يتم النصاب بأربعة أوسق من العَلس، وعلى هذا القياس.

وأما السُّلْتُ: فقد اختلفوا في وصفه أولاً، فذكر العراقيون أنه حب يشبه الحنطة في اللون والنعومة، والشعير في برودة الطبع، وتابعهم في «التهذيب»[٣] على ما ذكروا.

وعكس الصيدلاني وآخرون فقالوا: إنه في صورة الشعير وطبعه، حار كالحنطة، وهذا ما ذكره في الكتاب[٤]. وكيف ما كان فله شبه من الحنطة وشبه من الشعير، وفيه ثلاثة أوجه:

---

(١) انظر: «التفريع» (١/ ٢٩١).

(٢) انظر: «المغني والشرح الكبير» (٢/ ٥٦٠).

(٣) «التهذيب» (٣/ ٨٨).

(٤) قال الفيّومي في «المصباح» عند ذكر قول الصيدلاني ص٢٨٤: «هو خطأ». وقال النووي في «الروضة» (٢/ ٩٨): «الصحيح بل الصواب ما قاله العراقيون، وبه قطع جماهير الأصحاب، وهو الذي ذكره أهل اللغة».

أحدها: أنه يُضم إلى الشعير لما له من شبه، ويحكى هذا عن صاحب «الإفصاح» وصاحب «التقريب»، وبه أجاب أقضى القضاة الماوردي في «الأحكام السلطانية».

وثانيها: أنه يضم إلى الحنطة لما له من شبهها.

وأظهرها: وهو اختيار القفال فيما حكى الصيدلاني: أنه أصل بنفسه لا يُضَم إلى واحد منهما، لأنه اكتسب من تَرَكُّب الشبهين طبعاً ينفرد به، وصار أصلاً برأسه. وهذا ما حكاه القاضي أبو الطيب عن نصه في «البويطي».

ولكَ أن تعلم قوله: (وقيل: إلى الحنطة لأنه على طبعها)، بالواو، لأن أبا سعيد المتولي قال: لا خلاف في أنه لا يضم إلى الحنطة، والخلاف في أنه أصل بنفسه أو يضم إلى الشعير.

وقد وصف واصفون السُّلت بأن فيه حموضة يسيرة، لكنه ليس بالذي يسمى بالفارسية «تُرُشْ جَوْ»، فإنه شعير على التحقيق. ذكره الإمام[1] قال: وما عندي أن السلت المذكور في الكتب موجود في هذه الديار.

قال:

(ولا يَكْمُلُ مِلكُ رجلٍ بِملكِ غيرِه، إلا الشريكُ والجارُ إذا جعلْنا للخُلطةِ فيه أثراً).

ذكرنا في باب الخلطة الخلاف في أن الخلطة هل تثبت في الثمار والزروع أم لا؟ وإن ثبتت، فهل تثبت الخلطتان أو لا تثبت إلا خلطة الشيوع؟ والظاهر ثبوتهما جميعاً. فإن قلنا: لا تثبتان، فلا يكمُل ملك رجل بملك غيره في إتمام النصاب. وإن قلنا: تثبتان فيكمل ملك الرجل بملك الشريك والجار.

---

(١) «نهاية المطلب» (٣/ ٢٦٠).

ومما يتفرع على هذا الاختلاف: ما لو مات إنسان وخلّف ورثة، ونخيلاً مثمرة أو غير مثمرة، وبدا الصلاح في الحالتين في ملك الورثة:

إن قلنا: لا تثبت الخلطة في الثمار، فحكم كل واحد منهم منقطع عن غيره، فمن بلغ نصيبه نصاباً فعليه الزكاة، ومن لم يبلغ نصيبه نصاباً فلا شيء عليه، ولا فرق بين أن يقتسموا أو لا يقتسموا.

وإن قلنا: تثبت الخلطة، فقد قال الشافعي رضي الله عنه: إن اقتسموا قبل بدو الصلاح سقط حكم الخلطة وزكوا زكاة الانفراد، فمن لم يبلغ نصيبه نصاباً فلا شيء عليه. وهذا إذا لم تثبت خلطة الجوار أو أثبتناها وكانت متباعدة. فأما إذا كانت متجاورة وأثبتنا خلطة الجوار، فيزكون زكاة الخلطة كما قبل القسمة. وإن اقتسموا بعد بدو الصلاح، زكوا زكاة الخلطة، لأنهم كانوا شركاء حالة الوجوب وهي بدو الصلاح، وبدو الصلاح في الثمار كمضي الحول كله في المواشي. وهاهنا كلامان:

أحدهما: اعترض المزني فقال: القَسْم بيع[1]، وبيع الربويات بعضها ببعض جُزافاً لا يجوز، وبيع الرطب بالرطب على رؤوس النخل بيع جُزاف، وأيضاً فبيع الرطب بالرطب لا يجوز عند الشافعي رضي الله عنه بحال، ولا يندفع هذا الإشكال بأن يقال: الرطب لم يتمحض عوضاً في واحد من الجانبين، بل الجِذْعُ يدخل في القسمة، لأن عند الشافعي رضي الله عنه لا يجوز بيع الربوي وشيء آخر بذلك الربوي. وأجاب الأصحاب بوجهين:

أحدهما: قالوا: الأمر على ما ذكرت إن فرّعنا على أن القسمة بيع، لكن له قول آخر، وهو: أن القِسمة إفراز حق، وعلى ذلك القول أجاب هاهنا.

---

(١) أي كالبيع، انظر: (٩/ ٥٤).

والثاني: أنا وإن قلنا: إن القسمة بيع، فيتصور فرض القسمة هاهنا من وجوه:

منها: أن يكون بعض النخيل مثمرة وبعضها غير مثمرة، فيجعل هذا سهماً وذاك سهماً، ويَقْسِم قسمة تعديل، فيكون بيع النخل والرطب بمحض النخل، وإنه جائز.

ومنها: أن تكون التركة نخلتين والوارث شخصين، فيشتري أحدهما نصيب صاحبه من إحدى النخلتين جِذعاً ورطباً بعشرة، ويبيع نصيب نفسه من صاحبه من النخلة الأخرى جِذعاً ورطباً بعشرة، ويتقاصّان الدراهم. قال الأئمة: ولا تحتاج إلى شرط القطع وإن كانت الصفقتان قبل بدو الصلاح، لأن المبيع جزء شائع من الثمرة والشجرة معاً، فصار كما لو باع كلها صفقة واحدة، وإنما تحتاج إلى شرط القطع حينئذٍ عند إفراد الثمرة بالبيع.

ومنها: أن يبيع كل واحد منهما نصيبه من ثمرة إحدى النخلتين بنصيب صاحبه من جذعها، فيجوز بعد بدوّ الصلاح ولا يلزم الربا، وقبل بدو الصلاح لا يجوز إلّا بشرط القطع، لأنه بيع ثمرة تكون للمشتري على جِذع البائع، ذكره صاحب «الشامل» وغيره. وقد حكى القاضي ابن كج عن بعض الأصحاب: أن قسمة الثمار بالخِرص جائزة على أحد القولين، والذي ذكره هاهنا[1] جواب على ذلك القول. ولك أن تقول: هذا لو دفع إنما يدفع إشكال المبيع جُزافاً، فلا يدفع إشكال منع بيع الرطب بالرطب.

الكلام الثاني: قال أصحابنا العراقيون: تجوز القسمة قبل إخراج الزكاة بناءً على أن الزكاة في الذمة، أما إذا قلنا: إنها تتعلق بالعين، فلا تصح القسمة.

---

(١) أي ذكره الإمام الشافعي رحمه الله.

واعلم أنه يمكن تصحيح القسمة مع التفريع على قول العين بأن يخرص الثمار عليهم ويضمنوا حق المساكين، فلهم التصرف بعد ذلك. وأيضاً فإنا حكينا في البيع قولين تفريعاً على التعلق[١]، فكذلك القسمة إذا جعلناها بيعاً. وإن جعلناها إفرازاً، فلا منع. وجميع ما ذكرنا من المسألة فيما إذا لم يكن على الميت دين.

فأما إذا مات وعليه دين، وخلّف على ورثته نخيلاً مثمرة، فبدا الصلاح فيها بعد موته وقبل أن تباع في الدين، ففي وجوب الزكاة فيها على الورثة قولان، حكاهما الشيخ أبو علي.

أحدهما: لا يجب، لأن ملكهم فيها غير مستقر في الحال، وإنما يستقر بعد قضاء الدين من غيره، فأشبه ملك المكاتب. لما لم يستقر إلّا بتقدير أداء النجوم[٢] لم تجب الزكاة فيه قبل ذلك.

وأصحهما، وهو الذي أورده الجمهور: يجب، لأنها ملكهم ما لم تُبَع في الدين، ألا تَرى أن لهم أن يمسكوها ويقضوا الدين من موضع آخر. فإذا ملكوا وهم من أهل الزكاة، لزمتهم الزكاة. فعلى هذا القول، في أنهم يزكون زكاة الخلطة أو الانفراد على ما سبق فيما إذا لم يكن على الميت دين.

قال الشيخ: ويمكن بناء القولين على الخلاف في أن الدين هل يمنع الميراث؟ وفيه قولان. وغيره يحكيه وجهين:

أحدهما ـ ويروى عن الإصطخري ـ: نعم، لأن الله تعالى أثبت الإرث بعد الدين حيث قال: ﴿مِنۢ بَعۡدِ وَصِيَّةٖ يُوصِي بِهَآ أَوۡ دَيۡنٍ﴾ [النساء: ١١].

---

(١) أي تعلق بالعين.

(٢) أي قبل أداء الدين.

وأصحهما: لا، لأن الدين لا يستحق إلا التعلق به، وطلب الحق منه، فتكون الرقبة لهم، كالمال المرهون والعبد الجاني رقبتهما للمالك.

فإذا فرعنا على الأصح وهو وجوب الزكاة عليهم، فإن كانوا موسرين، أخذت الزكاة منهم وصرفت النخيل والثمار إلى دين الغرماء. وإن كانوا معسرين، فهل تؤخذ الزكاة منهم؟ فيه طريقان:

أحدهما: أنه على الخلاف في أن الزكاة تتعلق بالذمة أو بالعين. إن قلنا: بالذمة والمال مرهون بها، فيُخَرج على الأقوال الثلاثة في اجتماع حق الله تعالى وحق الآدميين. فإن سوّينا، وزّعنا المال على الزكاة وحق الغرماء. وإن قلنا تتعلق بالعين، أُخذت الزكاة سواء قلنا بتعلق الشركة أو بمثل تعلق الأرش.

والطريق الثاني ـ وهو الأصح ـ: أن الزكاة تؤخذ بكل حال، لأن حق الزكاة أقوى تعلقاً بالمال من حق الرهن، ألا ترى أن الزكاة تسقط بتلف المال بعد الوجوب وقبل إمكان الأداء، والدين لا يسقط بهلاك الرهن.

ثم حق المرتهن مقدم على حق غيره، فحق الزكاة أولى أن يكون مقدماً.

ثم إذا أُخذت الزكاة من العين ولم يفِ الباقي بالدين، غرم الورثة قدر الزكاة لغرماء الميت إذا أيسروا، لأن وجوب الزكاة عليهم. وبسبب تلف ذلك القدر على الغرماء.

قال صاحب «التهذيب»[1]: هذا إذا قلنا: الزكاة تتعلق بالذمة؟ فإن علقناها بالعين، لم يُغْرموا كما ذكرنا في الرهن. ولو أن إطلاع النخيل كان بعد موته، فالثمار محض حق الورثة، ولا تصرف إلى دين الغرماء. إلا إذا قلنا: الدين يمنع الميراث، فحكمها حكم ما لو حدثت قبل موته.

(١) «التهذيب» (٣/ ٨٨).

قال:

(ولا يُضَمُّ حِمْلُ نَخلةٍ إلى حِمْلِها الثاني، ولا حِمْلُ نَخلةٍ إلى حِمْلِ أخرى إذا تأخَّرَ إطلاعُ الأخيرةِ عن جَذاذِ الأولى. وإن تأخَّرَ عن زَهْوِها فوجهان. ووقتُ الجَذاذِ كالجَذاذِ على رأي).

لا خلاف في أن ثمرة العام الثاني لا تُضم إلى ثمرة العام الأول في تكميل النصاب وإن فرض إطلاع ثمرة العام الثاني قبل جذاذ ثمرة العام الأول.

ولو كانت له نخيل تثمر في العام الواحد مرتين، فلا يضم الحمل الثاني إلى الأول، لأن كل حمل كثمرة عام. وفي هذه المسألة كلامان:

أحدهما: قال الأصحاب: هذا لا يكاد يقع، لأن النخل والكرم اللذين يختصان بإيجاب الزكاة في ثمارهما لا يحملان حملين[1]، وإنما نفرض ذلك في التين وما لا زكاة فيه، وإنما ذكر الشافعي رضي الله عنه المسألة بياناً للحكم بتقدير التصور.

والثاني: أن القاضي ابن كج فَصَّل فقال: إن أطلعت النخلة للحمل الثاني بعد جذاذ الأول فلا ضم، وإن أطلعت قبل جُذاذه وبعد بدو الصلاح، فيه خلاف كما سنذكره في حمل نخلتين.

وهذا لا يخالف إطلاق الجمهور عدم الضم، فإن السابق إلى الفهم من الحمل الثاني هو الحادث بعد جذاذ الأول، والله أعلم.

ولو كانت له نخيل أو كروم يختلف إدراك ثمارها في العام الواحد، إما بحسب اختلاف النوع أو بحسب اختلاف البلاد حرارة وبرودة، فهل يضم بعض ثمارها إلى بعض؟ نظر:

---

(١) أي لا يحملان في السنة الواحدة حملين.

إن أطلع ما تبطؤ ثماره قبل زُهُوّ الأول وبدو الصلاح فيه، وجب الضم لوجود الحمل الثاني يوم وجوب الزكاة في الأول، والأشجار تطلع وتدرك ثمارها على تدريج وتفاوت.

وإن أطلع الثاني بعد جذاذ الأول، ففيه وجهان:

أحدهما ـ وهو الذي أورده القاضي ابن كج وأصحاب القفال ـ: أنه لا يضم، لأن الثاني حدث بعد انصرام الأول فأشبه ثمرة عامين، وهذا هو المذكور في الكتاب.

والثاني ـ وهو الذي قاله أصحاب الشيخ أبي حامد ـ: أنه يضم، لأنهما ثمرة عام واحد. ولهؤلاء أن يحتجوا على ما ذكروه بقول الشافعي رضي الله عنه[١]: وثمرة النخيل تختلف، فثمر النخل يُجَذُّ بتِهامة[٢] وهو بنَجْد[٣] بُسْرٌ وبلحٌ، فيضم بعض ذلك إلى بعض، لأنها ثمرة عام واحد، وإن كان بينهما الشهر والشهران.

فإن قلنا بالوجه الثاني فلو كان إطلاع الثاني قبل الجذاذ وبعد بدوّ الصلاح فهو أولى بالضم.

وإن قلنا بالأول فهاهنا وجهان:

أحدهما ـ ويحكى عن أبي إسحاق ـ: أنه لا يضم لحدوث الثاني بعد وجوب الزكاة في الأول، فصار كثمرة عامين. وذكر في «التهذيب»[٤] أن هذا أصح.

---

(١) وهو الذي صححه النووي في «الروضة» (٢/ ١٠٢).

(٢) التهامة: وهي أرض أولها ذَاتُ عِرقٍ من قبل نجدٍ إلى مكة وما وراءها بمرحلتين أو أكثر، ثم تتصل بالغَوْرِ وتأخذ إلى البحر. انظر: «معجم البلدان» (٢/ ٢٦٢)، «المصباح» ص٧٧.

(٣) النَّجْدُ: ما ارتفع من الأرض، والجمع: نُجُودُ وهي أرض من ديار العرب التي أعلاها تهامة واليمن، وأسفلها العراق والشام. انظر: «معجم البلدان» (٥/ ٢٦٢)، «المصباح» ص٥٩٣.

(٤) «التهذيب» (٣/ ٧٩).

والثاني: يضم لاجتماعهما على رأس النخيل كما لو أطلع قبل زُهُوّ الأول.

ثم اختلف الصائرون إلى الوجه المذكور في الكتاب ـ وهو اعتبار الجذاذ ـ في أن وقت الجذاذ هل يقام مقام الجذاذ؟ على وجهين:

أحدهما: لا يقام لاجتماع الثمرتين قبل الجذاذ على رأس النخيل.

وأفقهها[1] ـ وهو الذي ذكره الصيدلاني ـ: أنها تقام مقام الجذاذ، فإن الثمر بعد دخول الوقت كالمجذوذة، ألا ترى أنه لو أطلعت النخلة للعام الثاني وقد تُركت بعض ثمرة العام عليها لا يثبت الضم. فعلى هذا قال إمام الحرمين[2]: للجذاذ أول وقت ونهاية، ترك الثمار إليها أولى وتلك النهاية أحق بالاعتبار.

قال:

(ولو ضمَمْنا نَخلةً إلى أخرى فجُذَّتِ التي أطلَعَت أوَّلاً، ثم أطلَعَت ثانياً قبلَ جَذاذِ الثانية: لم يضُمَّها إلى الثانية، لأنّ فيها ضَمّاً إلى الأُولى وقد أطلَعَت بعدَ جَذاذِها، وذلك يتسلسلُ فلا تُضمُّ إلى الثانية).

أذكر المسألة في قالب المثال الذي ذكره الشافعي رضي الله عنه وتابعه الأصحاب فيه، ثم أعود إلى عبارة الكتاب فإن فيها لبساً.

اعلم أن من المواضع التي يختلف إدراك الثمار فيها بحسب اختلاف الأهوية تهامة ونجد. فتهامة بلاد حارة، ونجد بلاد باردة. وثمر النخيل بتهامة أسرع إدراكاً منها بنجد. فإذا كانت للرجل نخيل تهامية وأخرى نجدية، فأطلعت التهامية ثم

---

(١) في (ز): «وأوفقهما». (م ع).

(٢) «نهاية المطلب» (٣/ ٢٣٦).

أطلعت النجدية لذلك العام، واقتضى الحال ضم ثمرة النجدية إلى ثمرة التهامية على ما فصلناه في الفصل السابق، فضممناها إليها ثم أطلعت التهامية مرة أخرى، فلا تضم ثمرة هذه المرة إلى ثمرة النجدية وإن طلعت قبل بدوّ الصلاح فيها، لأن في ضمها إلى النجدية ضماً إلى ثمرتها[1] المرة الأولى ولا سبيل إليه[2]، لأن ثمرتها المرة الثانية إما حمل ثان على تصوير أن تكون تلك التهاميات مما تَحمل في كل سنة مرتين، وإما حمل سنة ثانية. وعلى التقديرين فلا ضم على ما سبق، وهذا ما ذكره الأصحاب.

ثم قال الصيدلاني وإمام الحرمين[3]: ولو لم تكن ثمرة النجدية مضمومة إلى حمل التهامية أولاً بأن أطلعت بعد جُذاذ ذلك الحمل، لكنا نضم حملها الثاني المطلع قبل جُذاذ النجدية إليها، إذ لا يلزم هاهنا المحذور الذي ذكرناه، وهذا قد لا يسلّمه سائر الأصحاب، لأنهم حكموا بضم ثمرة العام الواحد بعضها إلى بعض، وبأن ثمرة عام لا تضم إلى ثمرة عام آخر، ومعلوم أن إدراك ثمار التهامية في كل عام أسرع من إدراك ثمار النجدية، فيكون إطلاع التهامية ثانياً للعام القابل وما على النجدية من العام الأول.

وأما كلام الكتاب، فإما إن يُراد به الصورة التي نقلناها عن جمهور الأصحاب، وإما إن يُراد به ما يشعر به ظاهره. فإن أراد تلك الصورة، وهي التي أوردها في «الوسيط»[4] فاللفظ هاهنا يحال عن وجهه تصويراً وتعليلًا.

أما التصوير، فلأن الجمهور صَوَّروا في إطلاع النخلة الأولى مرة أخرى. وهو صوَّر في ثلاث نخلات متغايرة أطلعت الثالثة بعد جُذاذ الأولى وقبل جُذاذ الثانية.

---

(١) أي ثمرة التهامية الأولى.

(٢) أي وذلك لا يجوز.

(٣) «نهاية المطلب» (٣/ ٢٣٥- ٢٣٦).

(٤) «الوسيط» (٢/ ٤٦٢).

وأما التعليل، فلأن قوله: (لأن فيها ضماً) إلى قوله: (وذلك يتسلسل)، يشعر بأن امتناع الضم إلى حمل الثانية لِتَضَمّنه الضم إلى حمل الأولى، وقد أطلع هذا بعد جذاذه ولا سبيل إلى ضم ما أطلع بعد المجذوذ إليه. ولو جوزنا ذلك للزم ضم نخلة إلى نخلة بلا نهاية. وهذا التعليل غير التعليل الذي سبق. وإن أراد ما يشعر به ظاهر الكلام، فعدم الضم مما تنازع فيه كلام الأصحاب الذين قالوا بانضمام ثمار العام الواحد بعضها إلى بعض، ولم يبالوا بإطلاع الآخر بعد جُذاذ الأول على ما أسلفناه. وفي ضبطهم بالعام الواحد ما يقطع التسلسل الذي ادعاه. ولا يخفى أن قوله: (ولو ضممنا نخلة إلى أخرى)، معناه حمل نخلة إلى حمل نخلة أخرى بحذف المضاف.

قال:

(وأما الذُّرةُ لو زُرعَت بعدَ حَصادِ الأُولى: فعلى قول: هما كحملي شجرةٍ فلا يُضمّ، وعلى قول: يُضمُّ مهما وقعَ الزرعانِ والحَصادانِ في سنة، وعلى قول: يُكتفى في الضَّمِّ بوقوعِ الزرعَينِ في سنة؛ لأنه الداخلُ تحتَ الاختيار، وعلى قول: يُنظَرُ إلى اجتماعِ الحَصادَين؛ فإنه المقصود، وعلى قول: إن وقعَ الزرعـانِ أو الحَصادانِ معاً، أو زَرْعُ الثاني وحَصـادُ الأوَّلِ اكتُفيَ به.

والزرعُ بعدَ اشتدادِ الحَبِّ كهو بعدَ الحَصادِ على أحدِ الرأيين. والزرعُ بتَناثُرِ الحَبّاتِ للأوَّلِ أو بنَقْرِ العَصافيرِ كهو بالاختيار. وقيل: إنه يُضمُّ لأنه تابِع. ولو أُدرِكَ أحدُ الزَّرْعَينِ والآخَرُ بَقْلٌ فالظاهِرُ الضَّمّ. وقيل: يُخرَّجُ على الأقوال).

الأصل الذي لا بد من معرفته أولاً: أنَّ زرع عامٍ لا يضم إلى زرع عامٍ آخر

في تكميل النصاب. واختلاف أوقات الزراعة لضرورة التدريج فيها كالذي يبتدئ الزراعة ولا يزال يزرع إلى شهر أو شهرين لا يقدح، بل هي معدودة زرعاً واحداً يضم بعضها إلى بعض عند اتحاد الجنس.

إذا عرفت ذلك ففي الفصل مسألتان:

إحداهما: أن الشيء قد يزرع سنة واحدة مراراً كالذرة تزرع في فصول مختلفة في الخريف والربيع والصيف، ففي ضم البعض إلى البعض أقوال:

أحدها: أن المزروع بعد حصد الأول لا يضم إليه كما لا يضم أحد حملي الشجرة إلى الآخر.

والثاني: يضم إن وقع الزرعان والحصادان في سنة، لأنهما حينئذ يعدان زرع سنة واحدة، وهو اجتماعهما في سنة واحدة بأن يكون بين الزرع الأول وحصاد الثاني أقل من اثني عشر شهراً عربية. كذا قال صاحب «النهاية»[1] و«التهذيب»[2]. فإن كان بينهما سنة فصاعداً فلا يضم.

والثالث: أن الاعتبار بوقوع الزرعين في سنة ولا نظر إلى الحصاد، لأن الزرع هو المتعلق بالاختيار والحصاد لا اختيار في وقته ويختلف باختلاف حال الأرض والهواء، وأيضاً فإن الزرع هو الأصل والحصاد فرعه وثمرته، فيعتبر ما هو الأصل. فعلى هذا يضم وإن كان حصاد الثاني خارجاً عن السنة.

والرابع: أن المعتبر اجتماع الحصادين في سنة، فإذا حصل وجب الضم وإن كان زرع الأول خارجاً عن السنة، لأن الحصاد هو المقصود وعنده يستقر الوجوب

---

(١) «نهاية المطلب» (٣/ ٢٦٣).

(٢) «التهذيب» (٣/ ٩٣).

فاعتباره أولى. وهذه الأقوال الأربعة مدونة في «المختصر»[1].

والخامس ـ ويحكى عن رواية الربيع ـ: أنه إن وقع الزرعان والحصادان أو زرع الثاني وحصد الأول في سنة ضم أحدهما إلى الثاني. وهذا بعيد عند الأصحاب، لأنه يوجب ضم زرع السنة إلى زرع السنة الأخرى. فإن العادة ابتداء الزرع الثاني بعد مضي شهر من حصد الأول.

هذا بيان الأقوال على الوجه المذكور في الكتاب. واختلفوا في الأظهر منها، وكلام الأكثرين مائل إلى ترجيح القول الرابع[2].

ونقل المسعودي في «الإفصاح» القول الخامس على وجه أخص مما ذكرنا فقال: الاعتبار بجميع السنة بأحد الطرفين: إما الزرعين أو الحصادين، ولم يلحق بهما زرع الثاني وحصد الأول.

والشيخ أبو حامد في طائفة جعلوا الفصل بدلاً عن السنة في حكاية القول الثاني والثالث والرابع، واعتبروا على القول الثاني أن يكون الزرعان في فصل واحد والحصادان في فصل واحد.

وما المعني بالفصل؟ ذكر القاضي الروياني: أن المعني بالفصل هاهنا أربعة أشهر، والطريقة التي تقدمت أوفق للفظ «المختصر» وهي التي اعتمدها القاضي ابن كج، ونقلها أصحاب القفال وغيرهم.

وعن أبي إسحاق: أنه خرج قولاً أن ما يعدّ زرع كل سنة يضم بعضه إلى بعض، ولا أثر لاختلاف الزرع والحصاد، قال: ولا أعني هاهنا بالسنة اثني عشر

---

(١) انظر: (٩/ ٥٥).

(٢) وهو الذي رجحه النووي. انظر: «الروضة» (٢/ ١٠٣)، «المجموع» (٥/ ٥١٩).

شهراً، فإن الزرع لا يبقى هذه المدة وإنما أعني بها ستة أشهر إلى ثمانية.

وإذا جمع جامع بين ما نقلناه من الروايات انتظمت في المسألة عشرة أقوال فتأملها. وهذا كله فيما إذا كان زرع الثاني بعد حصول الأول. ووراء ذلك حالتان:

إحداهما: أن يكون الزرع الثاني بعد اشتداد حب الأول، فالخلاف فيه مرتب على الخلاف فيما إذا كان زرع الثاني بعد حصد الأول، وهاهنا أولى بالضم لاجتماعها في النبات وفي الأرض والحصول فيها، وقوله في الكتاب: (على أحد الرأيين)، المراد منه طريقان يتولدان من هذا الترتيب:

أحدهما: القطع بالضم.

والثاني: إثبات الخلاف، وهو أظهر.

والثانية: أن يكون الزرعان معاً أو على التواصل المعتبر ثم يدرك أحدهما، والثاني بَعْدُ بقل لم يشتد حبه أصلاً، ففيه طريقان:

أصحهما: القطع بالضم، لأن ذلك يعدّ زرعاً واحداً.

والثاني ـ وحكاه الإمام عن أبي إسحاق ـ: أنه على الأقوال لاختلافهما في وقت الوجوب بخلاف ما لو تأخر بدوّ الصلاح في بعض الثمار، فإنه يضم إلى ما بدا فيه الصلاح لا محالة، لأن الثمرة الحاصلة هي متعلق الزكاة بعينها، والمنتظر فيها صفة الثمرة، وهاهنا متعلق الواجب الحَب ولم يخلق بعدُ والموجود حشيش محض والله أعلم.

المسألة الثانية: قال الشافعي رضي الله عنه: الذرة تزرع مرة فتخرج فتحصد ثم يستخلف في بعض المواضع فتحصد أخرى فهو زرع واحد وإن تأخرت حصداته الأخرى[1].

---

(١) انظر: «المختصر» (٩/ ٥٥).

واختلف المفسرون لكلامه في المراد بهذه الصورة على ثلاثة أوجه:

أحدها: أن المراد بها ما إذا تسنبلت الذرة واشتدت فانتثر بعض حباتها بنفسها، أو بنقل العصافير، أو بهبوب الرياح فسقى الأرض فنبتت تلك الحبات المنثورة في تلك السنة مرة أخرى وأدركت.

ومنهم من قال: المراد بها ما إذا نبتت فالتَفّت وعلا بعض طاقاتها فغطى البعض، وبقي ذلك المغطى مخضراً تحت ما علا، فإذا حصد العالي أثرت الشمس في المخضر فأدرك.

ومنهم من قال: المراد بها الذرة الهندية تحصد سنابلها ويبقى ساقها فيخرج سنابل أخرى. ويحكى هذا والوجه[1] الثاني عن ابن سريج.

ثم اختلفوا في الصور الثلاث بحسب اختلافهم في المراد من النص. واتفاق الجمهور على أن ما ذكره قطع بالضم وليس جواباً على بعض الأقوال التي سبقت. فذكروا في الصورة الأولى طريقين:

أحدهما: أنها على الأقوال في الزرعين المختلفين في الوقت، فإنه زرع مفتتح بعد زرع.

والثاني: القطع بالضم، لأنه تابع للأول غير حاصل بالقصد والاختيار. وإيراد الكتاب يشعر بترجيح الأول وهو قضية ما في «التهذيب»[2].

وذكروا في الصورة الثانية طريقين أيضاً:

أظهرهما: القطع بالضم، لأنها حصلت دفعة واحدة وإنما تفاوَت الإدراك.

(١) كذا في (ز)، وفي غيرها: «هذا الوجه». (م ع).

(٢) «التهذيب» (٣/ ٩٤).

والثاني ـ ويحكى عن أبي إسحاق ـ: أنها مخرجة على الأقوال، وذكروا في الثالثة ثلاثة طرق:

أحدها: أنها على الخلاف فيما لو حصد زرع ثم زرع آخر.

والثاني: لا يضم قولاً واحداً كالنخلة تحمل في السنة حملين.

والثالث: يضم قولاً واحداً بخلاف الزرع بعد الزرع، فإن أحدهما مفصول عن الآخر، وهاهنا الزرع واحد وإنما تفرّق رَيْعُه[1]، وبخلاف حملي النخلة، فإنها شجرة لها ثمر بعد ثمر، فحملاها في سنة كحملها في سنتين، والذرة زرع لا يبقى، فالخارج من ساقها ملحق بالأول كزرع تعجل إدراك بعضه وتأخر إدراك بعضه، وهذا أصح عند صاحب «التهذيب»[2].

قال رحمه الله:

(الطرَف الثاني: في الواجب:

وهو العُشرُ فيما سَقَتِ السماء، ونِصفُ العُشرِ فيما سُقي بنَضْحٍ أو دالية. والقَنواتُ كالسماء[3]. والنّاعورُ الذي يُديرَ الماءَ بنفسِه كالدَّواليب).

الأصل في قدر الواجب في هذا النوع ما رَوى ابن عمر رضي الله عنهما أن النبي ﷺ قال: «فيما سقت السماءُ أو العُيون أو كان عَثَرِيّاً العُشر، وفيما سُقي بالنَّضْح

---

(١) الرَّيْعُ: الزيادة والنماء، ورَاعَت الحنطة رَيْعاً: من باب باع، إذا زكت ونمت.
انظر: «المصباح» ص٢٤٨، «القاموس المحيط» ص٩٣٥.

(٢) ثبت في (ظ) صاحب «التقريب» وكلامه في التهذيب (٣/ ٩٤).

(٣) في (ز): «كماء السماء». (م ع).

نصفُ العشر»[١]، ويروى: «وما سقي بنَضح أو غَرْب ففيه نصف العشر»[٢]، قال في «الصحاح»[٣]: العَثَرِيّ بالتحريك: الزرع الذي لا يسقية إلاّ ماء المطر. وقال الأزهري: وسقيه بالنَّضح[٤]، أن يُستقى له من ماء النهر أو البئر بسانية وغيرها. وتسمى السواني نواضح، الواحدة سانية. والغَرْبُ: الدّلو الكبيرة.

إذا عرف ذلك فيجب فيما سقي بماء السماء من الثمار والزروع العشر. وكذا البَعْل، وهو الذي يشرب بعروقه لقربه من الماء. وكذا ما يشرب من ماء ينصب إليه من جبل أو نهر أو عين كبيرة. كل ذلك فيه العشر.

وما سقي بالنَّضح أو بالدِّلاء أو بالدواليب ففيه نصف الشعر. وكذا ما سقي

---

(١) أخرجه البخاري في باب العشر فيما يُسقى من ماء السماء وبالماء الجاري ولم يرَ عمر بن عبد العزيز في العسل شيئاً (٢/ ١٣٣) والترمذي في باب ما جاء في الصدقة فيما يسقى بالأنهار وغيره (٣/ ٣٢).

(٢) أخرجه أبو داود في باب في زكاة السائمة، من حديث الحارث الأعور عن علي (٢/ ١٩٠)، ويحيى ابن آدم في كتابه «الخراج» في باب ما سقت السماء أو سقي بغرب من طريق عاصم بن ضمرة عن علي ص١١٧.
وقال ابن القيم في «تهذيبه» عند ذكر الحديث (٢/ ١٨٩) ـ بتصرف يسير ـ: «وقد أسنده جرير عن عاصم والحارث، وقد أسنده أيضاً أبو عوانة عن أبي إسحاق عن عاصم بن ضمرة عن علي».
وقال ابن حجر في «التلخيص» (٥/ ٥٧٧)، وقال الدارقطني في «العلل»: «الصحيح وقفه على أبي إسحاق، وأشار البزار إلى أن محمد بن سالم تفرد برفعه عن أبي إسحاق. ورواه يحيى بن آدم في «الخراج» من حديث أبان عن أنس ص١١٦ ولفظه: «فرض رسول الله ﷺ فيما سقت السماء العشر، وفيما سُقي بالدوالي والسواني والغرب والناضح نصف العشر».

(٣) انظر: (٢/ ٧٣٧)، انظر كذلك: «المصباح» ص٣٩٣.

(٤) النَّضْحُ: السقي من ماء بئر أو نهر بساقية، والساقية والناضح: اسم للبعير والبقرة الذي يسقى عليه من البئر أو النهر.
انظر: «المصباح» ص٦٠٩، «المعجم الوسيط» (٢/ ٩٢٨)، «المجموع» (٥/ ٤٦٢).

بالدالية، قال في «الصحاح»[١]: «وهي المَنْجَنُون تديرها البقرة»، وما سقي بالنَّاعور، وهو الذي يديره الماء بنفسه، لأنه تسبب إلى النزح كالاستقاء بالدِّلاء والنواضح.

والمعنى الكليُّ الذي يقتضيه التفاوت: أن أمر الزكاة مبنيٌّ على الرفق بالمالك والمساكين، فإذا كثرت المؤونة خف الواجب أو سقط كما في المعلوفة، وإذا خفت المؤونة كثر الواجب كما في الرِّكاز.

وأما القنوات وفي معناها السواقي المحفورة من النهر العظيم إلى حيث يسوق الماء إليه: فالذي ذكره في الكتاب أن السقي منها كالسقي بماء السماء، وهذا هو الذي أورده طوائف الأصحاب من العراقيين وغيرهم. وعللوا بأن مؤونة القنوات إنما تتحمل لإصلاح الضيعة، والأنهار تُشق لإحياء الأرض، فإذا تهيأت وَصْل الماء إلى الزرع بطبعه مرة بعد أخرى بخلاف السقي بالنواضح ونحوها، فإن المؤونة ثَم تتحمل لنفس الزرع.

وادَّعى إمام الحرمين[٢] اتفاق الأئمة على هذا، لكن أبا عاصم العبادي ذكر في «الطبقات» أن أبا سهل الصعلوكي أفْتى بأن المُسقى من ماء القناة فيه نصف العشر لكثرة المؤونة.

وفصَّل صاحب «التهذيب»[٣] فقال: إن كانت القناة أو العين كثيرة المؤونة بأن كانت لا تزال تنهار وتحتاج إلى استحداث حفر، فالمَسقيُّ بها كالمَسقيِّ بالسواقي، وإن لم يكن لها مؤونة أكثر من مؤونة الحفر الأول وكسحها في بعض الأوقات، ففي السقي بها العشر، والمشهور الأول.

---

(١) انظر: (٦/ ٢٣٣٩)، انظر كذلك «المصباح» ص١٩٩.

(٢) «نهاية المطلب» (٣/ ٢٦٨).

(٣) «التهذيب» (٣/ ٩٢).

فرع:

أشار القاضي ابن كج إلى أنه لو احتاج إلى شراء الماء كان الواجب نصف العشر. ونقله عنه صريحاً صاحب «الرقم»[١]، ولو سقاه بماء مغصوب فكذلك، لأن عليه الضمان. وهذا حَسَن جار على كل مأخذ، فإنه لا يتعلق به صلاح الضيعة بخلاف القناة.

ثم حكى القاضي ابن كج عن أبي الحسين وجهين: فيما لو وهب منه الماء، ورجح إلحاقه بما لو غصب لما في قبول الهبة من المنة العظيمة، فصار كما لو علف ماشيته بعلف موهوب، والله أعلم.

قال:

(ولو اجتمعَ السَّقْيانِ على التساوي وجبَ ثلاثةُ أرباعِ العُشرِ في كلِّ نصفٍ بحِسابِه. وإن كان أحدُهما أغلَبَ اعتُبِرَ الأغلَبُ في قول، ووُزِّعَ في القولِ الثاني عليهما. والأغلَبُ يُعرَفُ بالعَددِ في وجه، وبزيادةِ النُّموِّ والنفعِ في وجه. وإذا أشكَلَ الأغلَبُ فهو كالاستواء).

إذا اجتمع السقيان في زرع وكان يُسقى بماء السماء مدة وبالنضح مدة، فلا يخلو: إما أن يكون الزرع منشأ على هذا القصد، أو بني أمره على أحد الشقين ثم اعترض الآخر واجتمعا.

الحالة الأولى وهي المقصودة في الكتاب: أن ينشأ الزرع على قصد السقي بهما جميعاً، ففيه قولان كالقولين فيما إذا تنوعت إبله أو غنمه.

---

(١) والمراد من صاحب «الرقم» هو أبو الحسن بن أبي عاصم العبادي، وقد سبق ترجمته (١/ ٦٦٨).

أظهرهما: أنه يقسَّط الواجب عليهما لظاهر قوله ﷺ فيما إذا تنوعت: «فيما سقت السماء العشر، وفيما سُقي بالنضح نصف العشر»(١).

فعلى هذا، لو كان ثلثا السقي بماء السماء والثلث بالنضح، وجب خمسة أسداس العشر، ثلثا العشر للثلثين وثلث نصف العشر للثلث.

ولو سقى على التساوي وجب نصف العشر ونصف نصف العشر وذلك ثلاثة أرباع العشر(٢).

والقول الثاني ـ وحكاه في «الشامل» عن أبي حنيفة وأحمد(٣) ـ: أن الاعتبار بالأغلب، فإن كان السقي بماء السماء أغلب ففيه العشر، وإن كان السقي بالنضح أغلب ففيه نصف العشر، لأن النظر إلى إعداد السقي وأزمنته مما يشق ويعسر، فيدار الحكم على الغالب تخفيفاً. وعلى هذا، لو استويا ففيه وجهان حكاهما الإمام:

أحدهما: أنه يجب العشر نظراً للمساكين، وهذا هو الذي حكاه المسعودي تفريعاً على القول الثاني.

وأصحهما ـ وهو الذي أورده في الكتاب ـ: أنا نقسط الواجب عليهما كما ذكرنا على القول الأول لانتفاء الغلبة من الجانبين.

وعلى هذا فالحكم حال الاستواء واحد على القولين، وينتظم أن يقال: إن

---

(١) تقدم تخريجه (ص: ٢٠٧).

(٢) وهو الذي قطع به جمهور فقهاء الشافعية، وهو إحدى الروايتين عند المالكية.
انظر: «التفريع»(١/ ٢٩١)، «المجموع» (٥/ ٤٦٣).

(٣) وهو أظهر الروايتين عند فقهاء المالكية. انظر: «حاشية ابن عابدين» (٢/ ٣٢٨)، «البحر الرائق» (٢/ ٢٣٨)، «التفريع» (١/ ٢٩١)، «حاشية العدوي» (٢/ ١٧٠)، «الخرشي» (٢/ ١٧٠)، «كشاف القناع» (٢/ ٢١٠)، «المغني والشرح الكبير» (٢/ ٥٦٠).

استويا وجب ثلاثة أرباع العشر، فإن كان أحدهما أغلب فقولان، وهكذا أورد صاحب الكتاب والأكثرون.

ثم سواء قلنا: بالتقسيط أو اعتبرنا الأغلب فالنظر إلى ماذا في معرفة المقادير؟ فيه وجهان:

أحدهما: أن النظر إلى عدد السقيات، لأن المؤونة بحسبها تقل وتكثر، ولا شك أن الاعتبار للسقيات المفيدة دون ما لا تفيد أو تضر.

وأوفقهما لظاهر نصه: أن الاعتبار بعيش الزرع ونمائه[1]، وكذا عيش التمر فإنه المقصود.

وقال في «النهاية»[2]: وعبرّ بعضهم عن هذا بعبارة أخرى فقال: «النظر إلى النفع»، وقد تكون السقية الواحدة أنفع من سقيات كثيرة، قال: وهما متقاربان، إلّا أن صاحب العبارة الثانية لا ينظر إلى المدة، وإنما ينظر إلى النفع الذي يحكم به أهل الخبرة، وصاحب العبارة الأولى يعتبر المدة.

واعلم أن اعتبار المدة هو الذي ذكره الأكثرون على الوجه الثاني، وذكروا في المثال: أنه لو كانت المدة من يوم الزرع إلى يوم الإدراك ثمانية أشهر، فاحتاج في ستة أشهر زمانَيْ الشّتاء والربيع إلى سقيتين وسقى بماء السماء، وفي شهرين وهو زمان الصيف إلى ثلاث سقيات فسقى بالنّضح.

فإن اعتبرنا عدد السقيات، فعلى قول التوزيع يجب خُمسَا العشر وثلاثة أخماس نصف العشر، وذلك ثلاثة أخماس العشر ونصف خُمسه. وعلى قول اعتبار الأغلب يجب نصف العشر، لأن عدد السقيات بالنضح أكثر.

(١) زاد في (ط) و(ز) هنا: (أهو بأحدهما أكثر أم لا؟).

(٢) «نهاية المطلب» (٣/ ٢٦٩).

وإن اعتبرنا المدة، فعلى قول التوزيع: يجب ثلاثة أرباع العشر وربع نصف العشر. وعلى قول اعتبار الأغلب: يجب العشر، لأن مدة السقي بماء السماء أطول.

ولو سقى الزرع بماء السماء والنضح جميعاً لكن أشكل مقدار كل واحد منهما، فعن ابن سريج وتابعه الجمهور: أنه يجب ثلاثة أرباع العشر أخذاً بالاستواء[١]. وذكر القاضي ابن كج وجهاً آخر: أن الواجب نصف العشر، لأنه اليقين والأصل براءة ذمته عن الزيادة.

وإذا عرفت ما ذكرنا يتبين لك أن الوجهين في قوله: (والأغلب يعرف بزيادة العدد) إلى آخره، لا يختصان بالأغلب بل يجريان فيما يعتبر فيه الاستواء أيضاً.

وقوله: (إذا أشكل الأغلب فهو كالاستواء)، إنما صور الإشكال في الأغلب، لأنه قصد التفريع على قولي اعتبار الأغلب، وإلّا فلو لم يعرف هل أحدهما أغلب من الآخر كما لو عرف أن أحدهما أغلب وشكَّ في أنه هذا أم ذاك.

والحالة الثانية: أن يبنى الأمر على أحد السقيين ثم يعرض الآخر، فهل يستصحب حكم قصده أو لا ويعتبر الحكم؟ فيه وجهان، أصحهما الثاني[٢]. ثم في كيفية اعتبارهما الخلاف الذي ذكرنا.

فرع:

لو اختلف الساعي والمالك في أنه بماذا سقى، فالقول قول المالك، لأن الأصل عدم وجوب الزيادة.

آخر:

لو كان له زرع مسقيٌّ بماء السماء، وآخر مسقيٌّ بالنضح، ولم يبلغ واحد منهما

---

(١) وهو المذهب عند الشافعية. انظر: «المجموع» (٥/ ٤٦٤).

(٢) أي يعتبر الحكم. وهو الذي صححه النووي أيضاً. انظر: «المجموع» (٥/ ٤٦٤).

نصاباً ضم أحدهما إلى الثاني في حق النصاب وإن اختلف مقدار الواجب.

قال:

(ويجبُ أن يُخرَجَ العُشرُ من جِنسِ المُعشَّرِ ونَوعِه، فإن اختلَفَ النَّوعُ فمِنْ كلٍّ بقِسْطِه، فإن عَسُرَ فالوسط).

قوله: (ويجب أن يخرج العشر من جنس المعشر)، أولاً يجوز أن يُعلَم بالحاء؛ لأن أبا حنيفة رحمه الله يجوّز إخراج القيم في الزكاة فلا يجب عنده إخراج الجنس[(١)].

لنا: قوله ﷺ: «خذ من الإبل الإبل» الخبر[(٢)].

وقوله: (ونوعه)، ليس مجرى على إطلاقه، فإنه لو أخرج الأجود عن الأردأ جاز، إنما الواجب ألا يخرج أردأ ما عنده. وغرض الفصل أنه لو كان الجنس الذي يملكه من الثمار والحبوب نوعاً واحداً فيؤخذ منه الزكاة، وإن اختلف أنواعه كما إذا ملك من التمر البُرْدِيّ والكَبِيس وهما نوعان جيدان[(٣)].

والجُعْرُور ومُصْران الفأرة وعَذْقُ بنِ الحُبَيْق وهي أنواع رديئة[(٤)]، ومنهم من

---

(١) والذي عليه فقهاء الحنفية: أنه يجوز دفع القيمة في زكاة وعشر وخراج وفطر ونذر وكفارة ولو مع وجود المنصوص عليه. انظر: «حاشية ابن عابدين» (٢/ ٢٨٥).

(٢) أخرجه من حديث عطاء بن يسار عن معاذ بن جبل أبو داود في باب صدقة الزرع، بلفظ: «خذ الحبَّ من الحَبِّ، والشاة من الغنم، والبعير من الإبل، والبقر من البقر» (٢/ ٢٠٨)، وابن ماجَهْ في باب ما تجب فيه الزكاة من الأموال (١/ ٥٨٠) وفي إسناده انقطاع.

قال ابن حجر في «التلخيص» (٥/ ٥٨٠): «لم يصح ـ أي سماع عطاء من معاذ ـ لأنه ولد بعد موته، أو في سنة موته، أو بعد موته بسنة. وقال البزار: لا نعلم أن عطاء سمع من معاذ».

(٣) انظر: «المصباح» ص٤٣، ٥٢٤.

(٤) الجُعْرُور وعَذْقُ بنِ الحُبَيْق ضرب من رَدِيء التمر. =

يجعل المجرور وسطاً، فإن لم يعسر أخذ الواجب من كل نوع بالحصة أخذ بالحصة بخلاف نظيره في المواشي، حيث ذكرنا فيه خلافاً من قبل.

والفرق: أن التشقيص في الحيوان محذور بخلاف ما في الثمار، ألا ترى أن في المواشي وإن قلنا: بالتقسيط فإنما نعتبر قيم الأنواع ونأخذ ما يقتضيه التوزيع ونأمره بدفع نوع منها على ما يقتضيه التوزيع، ولا يأخذ البعض من هذا والبعض من ذاك، وهاهنا بخلافه، وطرَّد القاضي ابن كج القولين هاهنا، والمشهور الفرق.

وإن عسر أخذ الواجب من كل نوع بأن كثرت الأنواع وقل مقدار كل نوع فما الذي يؤخذ؟ حكي عن صاحب «الإفصاح» فيه ثلاثة أوجه:

أصحها ـ وهو المذكور في الكتاب ـ: أنه لا يكلف بالإخراج من كل نوع لما فيه من العسر، ولا يكلف بالإخراج من الأجود، ولا نرضى بالرديء، بل يؤخذ من الوسط رعاية للجانبين[1].

والثاني: أنه يؤخذ من كل نوع بالقسط كما إذا قلَّت الأنواع.

والثالث: أنه يؤخذ من الغالب ويجعل غيره تبعاً له.

وروى القاضي ابن كج في المسألة طريقين:

أحدهما: القطع بأخذ الوسط.

والثاني: أن فيها قولين:

أحدهما: أخذ الوسط.

والثاني: أخذ الغالب.

= انظر: «المصباح» ص١٠٢، ٣٩٩، ٥٧٤ «القاموس المحيط» ص٤٦٧.

(١) وهو الذي قطع به جمهور الشافعية. انظر: «المجموع» (٥/ ٤٨٨).

إذا عرفت ذلك، فأعلم قوله: (فإن عسر فالوسط)، بالواو، واعلم أنه ليس المراد وجوب إخراج الوسط حتى لا يجوز أخذ غيره، بل لو تحمل العسر وأخرج من كل نوع بالقسط جاز، ووجب على الساعي قبوله.

فإذا أراد الساعي أخذ العشر، كِيل لرب المال تسعة وأخذ الساعي العشر، وإنما يبدأ بجانب المالك لأن حقه أكثر، ولأن حق المساكين إنما يتبين به. ولو بدأ بجانبهم فربما لا يفي الباقي بحقه فيحتاج إلى ردّ ما كِيل لهم.

وإن كان الواجب نصف العشر، كيل لرب المال تسعة عشر وأخذ الساعي العشرين.

وإن كان الواجب ثلاثة أرباع العشر، كيل لرب المال سبعة وثلاثون وللمساكين ثلاثة.

ولا يهز المكيال ولا يزلزل ولا توضع اليد فوقه ولا يمسح، لأن ذلك مما يختلف فيه بل يصب فيه ما يحتمله ثم يفرغ.

قال رحمه الله:

(الطرَف الثالث: في وقتِ الوجوب:

وهو الزَّهْوُ في الثمار، والاشتدادُ في الحُبوب؛ فينعقِدُ سببُ وجوبِ إخراجِ التمرِ والحَبِّ عندَ الجَفافِ والتنقية، فلو أخرَجَ الرُّطَبَ في الحالِ كان بَدَلاً).

وقت وجوب الصدقة في النخل والكرم: الزُّهُوّ، وهو بدوّ الصلاح، لأن

النبي ﷺ كان حينئذ يبعث الخارص[١] للخِرْص ولو تقدم الوجوب عليه لبعثه قبل ذلك، ولو تأخر عنه لما بعثه إلى ذلك الوقت.

ووقت الوجوب في الحبوب: اشتدادها لأنها حينئذ تصير طعاماً كما أن حمل النخل والكرم عند بدوّ الصلاح يصير ثمرة كاملة، وهو قبل ذلك بلح وحِصْرِم، هذا هو المشهور.

وفي «النهاية»[٢]: أن صاحب «التقريب» حكى قولًا غريباً: أن وقت الوجوب هو الجفاف والاشتداد، ولا يتقدم الوجوب على الأمر بالأداء.

وفي «الشامل»: أن الشيخ أبا حامد حكى عن القديم أنه أومأ إلى أن الزكاة تجب عند فعل الحصاد. فيجوز أن يعلم قوله في الكتاب: (وهو الزهوّ في الثمار والاشتداد في الحبوب)، لهذين.

والكلام في معنى بدوّ الصلاح: وإن بدوّ الصلاح في البعض كبدوّه في الكُلّ

---

(١) وفي مطلق الخرص أحاديث كثيرة من حديث جابر ومن حديث سهل بن أبي خيثمة ومن حديث عتاب بن أسيد ومن حديث عائشة رضي الله عنهم.
أما حديث جابر، فقد أخرجه أبو داود في باب متى يُخرص التمر (٢/ ٢١٣)، والدارقطني في باب في قدر الصدقة فيما أخرجت الأرض وخرص الثمار (٢/ ١٣٣) بلفظ: «أفاء الله على رسوله خيبر أقرّهم وجعلها بينه وبينهم، فبعث عبد الله بن رواحة فخرصها عليهم». وقال أبو داود: «ورجال إسناده ثقات».
وأما حديث عائشة وهو صريح في بيان وقت وجوب الصدقة وفي بيان وقت إرسال الخارص.
وقد أخرجه الدارقطني في باب في قدر الصدقة فيما أخرجت الأرض وخرص الثمار (٢/ ١٣٤)، وعبد الرزاق في باب متى يخرص (٤/ ١٢٩) بلفظ: «أنها قالت وهي تذكر شأن خيبر وقالت: كان النبي ﷺ يبعث بابن رواحة إلى اليهود، فيخرص النخل حين تطيب أول الثمرة أن يؤكل منها...» وقال الدارقطني: «إنه مرسل» وأكتفي بهذا القدر لعدم التطويل.
انظر للتفصيل أيضاً: «التلخيص» (٥/ ٥٨١ - ٥٨٤).

(٢) «نهاية المطلب» (٣/ ٢٣٩).

على ما هو مذكور في كتاب البيع. ولا يشترط تمام اشتداد الحَب كما لا يشترط تمام الصلاح في الثمار.

ويتفرع على المذهب المشهور:

أنه لو اشترى نخيلاً مثمرة، أو ورثها قبل بدوِّ الصلاح ثم بدا الصلاح بعد ذلك، فعليه الزكاة.

ولو اشترى بشرط الخيار، فبدا الصلاح في زمان الخيار، فإن قلنا: الملك للبائع، فالزكاة عليه وإن أمضى البيع. وإن قلنا: للمشتري، فالزكاة عليه وإن فسخ البيع. وإن قلنا: بالوقف، فأمر الزكاة موقوف أيضاً.

وفرَّع ابن الحداد على هذا الأصل:

أنه لو باع المسلم نخيله المثمرة قبل بدوّ الصلاح من ذمّي، فبدا الصلاح في ملكه، فلا زكاة على واحد منهما. أما الذمّي فظاهر، وأما المسلم، فلأن الثمرة لم تكن في ملكه وقت الوجوب. ولو عاد إلى ملكه بعد بدوّ الصلاح ببيع مستأنَف أو بهبةٍ أو تَقَابُل أو رَدّ بعيب، فلا زكاة عليه أيضاً، لأنه لم تكن في ملكه حين الوجوب.

والبيع من المكاتب كالبيع من الذمي فيما ذكرنا.

ولو باع النخل من مسلم قبل بدوّ الصلاح، فبدا الصلاح في ملك المشتري ثم وجد بها عيباً، فليس له الرد إلّا برضا البائع، لأنه تعلق بها حق الزكاة، فكان كعيب حدث في يده. فإن أخرج المشتري الواجب: إما من تلك الثمرة أو من غيرها، فالحكم على ما ذكرنا في زكاة النعم في الشرط الرابع. أما إذا باع الثمرة وحدها قبل بدوّ الصلاح، فهذا البيع لا يصح إلا بشرط القطع، فإن شرَطه ولم يتفق القطع حتى بدا فيها الصلاح، فقد وجب العشر وينظر:

فإن رضيا بإبقائها إلى أوَان الجذاذ جاز، والعشر على المشتري. وعن الشيخ أبي حامد: أن أبا إسحاق حكى قولاً آخر: أنه ينفسخ البيع، لأنه لو اتفقا عليه عند البيع لبطل البيع، فإذا وُجد هذا الشرط المبطل بعده ينفسخ، والصحيح الأول.

وإن لم يرضيا بالإبقاء لم تقطع الثمرة، لأن فيه إضراراً بالمساكين. ثم فيه قولان:

أحدهما: ينفسخ البيع لتعذر إمضائه، فإن البائع يبتغي القطع لشرطه وهو ممتنع لما ذكرنا.

وأصحهما: أنه لا ينفسخ، فإنه عيب حدث بعد البيع لكن إن لم يرضَ البائع بالإبقاء ينفسخ البيع.

وإن رضي البائع بالإبقاء وأبى المشتري إلّا القطع، فوجهان:

أحدهما: يفسخ أيضاً.

وأصحهما: أنه لا يفسخ، لأن البائع قد زاده خيراً، والقطع إنما كان لحقه حتى لا تمتص الثمرة ماء الشجرة، فإذا رضي تركت الثمرة بحالها.

ولو رضي البائع ثم رجع، كان له ذلك، لأن رضاه إعارة. وحيث قلنا: يُفسخ البيع فَفُسِخ، فعلى من تجب الصدقة؟ فيه قولان:

أحدهما: على البائع، لأن الفسخ كان لشرط القطع فأسند إلى أصل العقد.

وأصحهما: أنه على المشتري، لأن بدوّ الصلاح كان في ملكه فأشبه ما لو فسخ بعيب. فعلى هذا، لو أخذ الساعي من غير[1] الثمار، رجع البائع على المشتري.

وقوله: (فينعقد سبب وجوب إخراج الثمرة والحب عند الجفاف)، معناه:

---

(١) في (ز): «عين». (م ع).

أنا وإن قلنا: إن بدوّ الصلاح واشتداد الحب وقت الوجوب، فلا نكلفه بالإخراج في الحال، لكن ينعقد حينئذ سبب وجوب إخراج الثمرة والزبيب والحَب المصفى، ويصير ذلك مستحقاً للمساكين يدفع إليهم بالأجرة.

ولو أخرج الرطب في الحال لم يجز لما روي عن عَتَّاب بن أسِيد[1] أن النبي ﷺ قال في زكاة الكرم: «أنها تُخْرص كما تخرص النخل، ثم تؤدى زكاته زبيباً كما تؤدَّى زكاة الرطب تمراً»[2]؛ ولأن المقاسمة بيع على الصحيح، وبيع الرطب بالرطب لا يجوز، فلو أخذ الساعي الرطب لم يقع الموقع ووجب الرد إن كان باقياً، وإن كان تالفاً فوجهان:

الذي نص عليه وقاله الأكثرون: أنه تُرد القيمة[3].

والثاني: أنه يرد المثل.

والخلاف يبنى على أن الرطب والعنب مثليان أم لا، وقد ذكر الخلاف فيه في الكتاب في باب الغصب، وجعل الأظهر أنهما مثليان[4]. فمن قال به حمل النص على

---

(١) هو عتاب بن أَسِيد ـ بفتح أوله ـ بن أبي العِيص أبو عبد الرحمن أو أبو محمد المكي، له صحبة. وكان أمير مكة في عهد النبي ﷺ ومات يوم مات أبو بكر الصديق سنة (١٣هـ).
انظر: «تقريب التهذيب» ص٣٨٠، «خلاصة تذهيب تهذيب الكمال» ص٢٥٧، «المجموع» (٥/ ٤٥١).

(٢) أخرجه أبو داود في «باب في خرص العنب» (٢/ ٢١٠) وابن ماجَهْ في «باب خرص النخل والعنب (١/ ٥٨٢)، والدارقطني في باب في قدر الصدقة فيما أخرجت الأرض وخرص الثمار (٢/ ١٣٤)، والترمذي في باب ما جاء في الخرص، وقال: «هذا حديث حسن غريب» (٣/ ٣٦).
وقال النووي في «المجموع» عند ذكر الحديث (٥/ ٤٥١): «وهو مرسل، لأن عَتَّاباً توفي سنة (١٣هـ) وسعيد بن المسيب ولد بعد ذلك بسنتين، وقيل بأربع سنين».

(٣) وهو الذي ذهب إليه جمهور فقهاء الشافعية. انظر: «المجموع» (٥/ ٤٦٦).

(٤) والذي صححه النووي في «المجموع» عكس ذلك وقال (٥/ ٤٦٦): «والصحيح المشهور أنهما ليسا مثليين».

ما إذا لم يوجد المثل. ولو جف ما عند الساعي؛ نظر: إن كان قدر الزكاة أجزأ وإلا ردّ التفاوت أو أخذ، هكذا قال العراقيون. والأولى وجه آخر ذكره القاضي ابن كج وهو: أنه لا يجزئ بحال لفساد القبض من أصله. وقوله في الكتاب: (فلو أخذ الرطب في الحال كان بدلاً)، أراد به أنه لا يقع الموقع، لأن البدل لا يُجزئ في الزكاة إلّا إذا فرضت ضرورة. واعلم أن ما ذكرناه أصلاً وشرحاً في أخذ الرطب مما يجيء منه التمر والزبيب فإن لم يكن كذلك فسيأتي.

قال:

(ويستحبُّ (ح) أن يُخرَصَ عليه، فيُعرَفَ قدرُ ما يرجعُ إليه تمراً. ويدخُلُ في الخَرْصِ جميعُ النخيل، ولا يُترَكُ بعضُه لمالكِ النخيل. وهل يكفي خارصٌ واحدٌ كالحاكم، أو لا بدَّ من اثنينِ كالشاهد؟ فيه قولان).

الأصل في الخَرص ما روينا من حديث عَتَّاب بن أَسِيد، وروي أيضاً أن النبي ﷺ خرص حديقة امرأة بنفسه[1]، وإنما يكون ذلك في الثمار دون الزروع، لأنه لا يمكن الوقوف عليها لاستتارها، وأيضاً فإن الزروع لا تؤكل في حال الرطوبة والثمار تؤكل، فيحتاج المالك إلى أن يخرص عليه ويمكّن من التصرف فيها.

ووقته: بدوّ الصلاح لما روي عن عائشة رضي الله عنها قالت: «كان رسول الله ﷺ يبعث عبد الله بن رواحة خارصاً أوّل ما تَطيب الثمرة»[2].

وكيفيته: أن يطوف بالنخلة ويرى جميع عناقيدها ويقول: خرصها كذا رطباً،

(١) متفق عليه من حديث أبي حميد الساعدي، وفيه قصة. وهو عند البخاري في باب خرص التمر (٢/ ١٣٢)، وعند مسلم في كتاب الفضائل باب تفضيل النبي ﷺ على جميع الخلائق (٤/ ١٧٨٥).

(٢) سبق تخريجه قريباً (ص: ٢١٦).

ويجيء منه التمر كذا. ثم يأتي نخلة أخرى فيفعل بها مثل ذلك إلى أن يأتي على جميع ما في الحديقة، ولا يقتصر على رؤية البعض وقياس الباقي عليه، لأنها تتفاوت. وإنما يخرص كل نخلة رطباً ثم تمراً، لأن الأرطاب تتفاوت. فمنها ما يكون أكثر رطباً وأقل تمراً، ومنها ما يكون بِخِلاف ذلك. فإن اتحد النوع جاز أن يخرص الجميع رطباً ثم تمراً.

وفي الفصل بعد هذا مسألتان:

إحداهما: هل تدخل النخيل كلها في الخرص؟

الصحيح المشهور: إدخال الكل لإطلاق النصوص المقتضية لوجوب العشر[١].

وعن صاحب «التقريب»: أن للشافعي رضي الله عنه قولاً في القديم: أنه يترك للمالك نخلة أو نخلات يأكل منها أهله، ويختلف ذلك باختلاف حال الرجل في قلة عياله وكثرتهم[٢]. قال: وذلك في مقابلة قيامه بتربية الثمار إلى الجُذاذ وتعبه في التجفيف. وقد يحتج له بما روي أن النبي ﷺ قال: «إذا خرصتم فاتركوا لهم الثلث، فإن لم تتركوا الثلث فاتركوا لهم الربع»[٣].

ومن قال بالصحيح قال: أما مؤونة الجذاذ والتجفيف فهي من خالص مال المالك، وكذا مؤونة التنقية في الحبوب لما سبق، أن المستحق لهم هو اليابس. وأما

---

(١) وهو المذهب الصحيح المشهور عند الشافعية، وإحدى الروايتين عند المالكية.
انظر: «التفريع» (١/ ٢٩٣)، «المجموع» (٥/ ٤٧٩).

(٢) وبه قال فقهاء الحنابلة، وهو الرواية الثانية عند المالكية.
انظر: «التفريع» (١/ ٢٩٣)، «المغني والشرح الكبير» (٢/ ٥٧٠).

(٣) أخرجه من حديث سهل بن أبي حثمة النسائي في كم يترك الخارص (٥/ ٤٢)، وأبو داود في «باب في الخرص» (٢/ ٢١٢) والترمذي في «باب ما جاء في الخرص» (٣/ ٣٥) بلفظ: «إذا خرصتم فخذوا ودعوا الثلث، فإن لم تدعوا الثلث فدعوا الربع».
وقال النووي في «المجموع» عند ذكر الحديث (٥/ ٤٧٩): «وإسناده صحيح إلّا عبد الرحمن فلم يتكلموا فيه بجرح ولا تعديل، ولا هو مشهور، ولم يضعفه أبو داود».

الخبر فهو محمول على ترك البعض لرب المال عند أخذ الزكاة ليفرقه بنفسه على أقاربه وجيرانه، أي لا يؤاخذ بدفع جميع ما خرص عليه أولاً.

الثانية: هل يكفي خارص واحد أم لا بد من اثنين؟ فيه طريقان:

أظهرهما: أن المسألة على قولين:

أحدهما: أنه لا بد من اثنين، لأن الخرص تقدير للمال، فأشبه التقويم.

وأصحهما ـ وبه قال أحمد[١] ـ: أنه يكفي واحد، لأنه يجتهد ويعمل على حسب اجتهاده فهو كالحاكم، وقد روي أن النبي ﷺ بعث عبد الله بن رواحة خارصاً[٢]، وروي أنه بعث معه غيره[٣]. فيجوز أن يكون ذلك في دفعتين، ويجوز أن يكون المبعوث معه مُعيناً أو كاتباً.

وحكى القاضي ابن كج وغيره **قولاً ثالثاً** هو: أنه إن كان الخرص على صبي أو مجنون أو غائب فلا بد من اثنين وإلّا كفى واحداً.

والطريق الثاني ـ وبه قال ابن سريج والإصطخري ـ: القطع بأنه يكفي خارص واحد، وسواء اكتفينا بواحد واعتبرنا[٤] اثنين، فلا بد من أن يكون الخارص مسلماً عدلاً عالماً بالخرص.

---

(١) وبه قال فقهاء المالكية. انظر: «الخرشي» (٢/ ١٧٥)، «المغني والشرح الكبير» (٢/ ٥٦٨).

(٢) سبق تخريجه في فصل بيان وقت وجوب العشر.

(٣) أما بعثه ﷺ غير عبد الله بن رواحة في وقت آخر، فقد أخرج الدارقطني من حديث سهل ابن أبي حثمة في باب في قدر الصدقة فيما أخرجت الأرض وخرص الثمار (٢/ ١٣٤) بلفظ: أن رسول الله ﷺ بعثه خارصاً، فجاء رجل إلى رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله إن أبا حثمة قد زاد عليّ في الخرص...» إلخ الحديث.
وقال ابن حجر في «التلخيص» عند قول المؤلف: «روي أنه بعث معه غيره» (٥/ ٥٨٧): «فيجوز أن يكون ذلك في وقتين، ويجوز أن يكون المبعوث معه معيناً أو كاتباً، قلت: لم أقف على هذه الرواية».

(٤) كذا في الأصل وفي المطبوع، ولعل صوابها: «أو اعتبرنا» كما يدل عليه السياق. (م ع).

وهل تعتبر الذكورة والحريّة؟

قال في «العدة»: إن اكتفينا بواحد فَيعُتبران، وإن قلنا: لا بد من اثنين جاز أن يكون أحدهما عبداً أو امرأة.

وعن الشاشي[1] حكاية وجهين في اعتبار الذكورة مطلقاً[2].

ولك أن تقول: إن اكتفينا بواحد فسبيله سبيل الحكم، فينبغي أن تعتبر الحرية والذكورة. وإن اعتبرنا اثنين، فسبيله سبيل الشهادات، فينبغي أن تعتبر الحرية أيضاً، وأن تعتبر الذكورة في أحدهما وتقام امرأتان مقام الثاني.

وأما لفظ الكتاب:

فقوله: (ويستحب أن يخرص عليه)[3]، يجوز أن يعلم بالحاء، لأن عند أبي حنيفة رحمه الله في الخرص روايتين[4]:

إحداهما: أنه لا يجوز أصلاً.

والثانية: أنه لا يتعلق به التضمين كما هو أحد قولينا، ويجوز إعلامه بالواو

---

(١) وهو أبو بكر محمد بن أحمد الشاشي القفال الفارقي، الملقب بفخر الإسلام المستظهري، وله مصنفات قيمة. منها: «حلية العلماء في معرفة مذهب الفقهاء» و«الشافي» وغير ذلك، توفي سنة (٥٠٧هـ). ببغداد. انظر: «شذرات الذهب» (٤/ ١٦)، «وفيات الأعيان» (٤/ ٢١٩)، «طبقات الحسيني» ص١٩٧.

(٢) والذي صححه النووي في «المجموع» اشتراطها (٥/ ٤٨٠).

(٣) وبه قال فقهاء المالكية والحنابلة.
انظر: «الخرشي» (٢/ ١٧٤)، «المغني والشرح الكبير» (٢/ ٥٦٧).

(٤) وقال أبو حنيفة بوجوب العشر في كل خارج من الأرض من غير فصل بين المأكول والباقي. وقال صاحبه أبو يوسف: إن ما أكل أو أطعم بالمعروف لا يضمن عشره لكن يعتد به تكميل النصاب وهو الأوسق، فإذا بلغ الكل نصاباً أدى عشر ما بقي. انظر: «بدائع الصنائع» (٢/ ٦٤).

أيضاً، لأن صاحب «البيان»[1] ذكر أن الصيمري حكى وجهاً: أن الخرص واجب.

وقوله: (فيعرف قدر ما يرجع إليه تمراً)، تمثيل لا تخصيص، فإن الكرم أيضاً يخرص فيعرف ما يرجع إليه زبيباً.

وقوله: (ولا يترك بعضه لمالك النخيل)، معلم بالواو لما رواه صاحب «التقريب» وبالألف[2]، لأن عند أحمد لا يحسب عليه ما يأكله بالمعروف، ولا يُطعِم جاره وصديقه.

وقوله قبله: (ويدخل في الخرص جميع النخل)، لو اقتصر عليه ولم يذكر: (ولا يترك بعضه لمالك النخيل)، لكان بسبيل منه.

وقوله: (أو لا بد من اثنين)، يجوز إعلامه بالألف لما سبق.

وقوله: (قولان)، بالواو للطريقة القاطعة بالاكتفاء بواحد.

قال:

(ومهما تَلِفَ بآفةٍ سَماويّة فلا ضمانَ على المالكِ لفَواتِ الإمكان. ولو كان بإتلافِه؛ غَرِمَ قيمةَ عُشرِ الرُّطَبِ على قولِنا: إن الخَرْصَ عِبرة، أو قيمةَ عُشرِ التمرِ على قولِنا: إنه تضمين. ثم إذا ضَمَّنّاه التمرَ نفَذَ تصرُّفُه في الجميع. وإن لم نُضمِّنْه نفذَ في الأعشارِ التسعةِ ولم ينفُذْ في العُشر، إلا إذا قلنا: الزكاةُ لا تتعلَّقُ بالعَين).

حكى الأئمة قولين في أن الخرص عبرة أو تضمين:

---

(١) «البيان» (٣/ ٢٤٣).

(٢) انظر: «المغني والشرح الكبير» (٢/ ٥٧١).

أحدهما: أنه عبرة، أي: هو لاعتبار المقدار ولا يصير حق المساكين بجريانه في ذمة رب المال بل يبقى على ما كان، لأنه ظن وتخمين فلا يؤثر في نقل الحق إلى الذمة.

وأصحهما: أنه تضمين، أي: حق المساكين ينقطع به عن عين الثمرة وينتقل إلى ذمة رب المال، لأن الخرص يسلطه على التصرف في الجميع على ما سيأتي، وذلك يدل على انقطاع حقهم عنها.

ولم أر نَقْلَ الخلاف في هذا الأصل هكذا إلا لأصحاب القفال ومن تابعهم وإن تعرضوا لآثاره. وجعله القاضي ابن كج وجهين لابن سريج، وذكر أن أبا الحسين قال بالثاني.

وإن قلنا: الخَرص عبرة، فلو ضمن الخارص للمالك حق المساكين صريحاً وقَبله المالك كان لغواً، ويبقى حقهم على ما كان.

وقد فسر الإمام[1] قولنا: إنه عبرة، بأنه يفيد الاطلاع على المقدار ظناً وحسباناً ولا يغير حكماً. وذكر صاحب الكتاب مثله في «الوسيط»[2]، وليس الأمر فيه على هذا الإطلاق، لأنه يفيد جواز التصرف على ما سيأتي.

ولو أتلف رب المال الثمار أخذت الزكاة منه بحساب ما خرص عليه، ولولا الخرص لكان القول قوله في ذلك.

وإن قلنا: إنه تضمين، فهل يقول: نفس الخرص تضمين أو لا بد من تصريح الخارص بذلك؟ نقل الإمام فيه وجهين. قال: والذي أراه أنه يكفي تضمين الخارص إن اعتبرناه، ولا حاجة إلى قبول المخروص عليه، وما عليه الاعتماد. وأورده المعظم:

---

(١) «نهاية المطلب» (٣/ ٢٤٢).

(٢) «الوسيط» (٢/ ٤٦٨).

أنه لا بد من التصريح بالتضمين وقبول المخروص عليه، فإن لم يضمنه الخارص أو لم يقبله المخروص عليه، بقي حق المساكين على ما كان عليه[١].

وهل يقوم وقت الخرص مقام الخرص؟ ذكروا فيه وجهين أيضاً؛ ووجه قولنا: نعم، أن العشر لا يجب إلّا تمراً، والخرص يُظهِر المقدار، لا أنه يُلزم بنفسه شيئاً، وينبغي أن يرتب هذا على المسألة الأولى، إن قلنا: لا بد من التصريح بالتضمين، لم يقم وقت الخرص مقامه بحال[٢]، وإن أغنينا عنه فحينئذ فيه الخلاف.

وقوله في الكتاب: (على قولنا: إنه تضمين)، يجوز أن يعلم بالحاء لما ذكرنا من الرواية الثانية عن أبي حنيفة رحمه الله في الفصل قبل هذا.

إذا تقرر هذا الأصل، ففيه ثلاث مسائل:

إحداها: لو أصابت الثمار آفة سماوية، أو سرقت؛ إما من الشجرة أو من الجَرِين[٣] قبل الجفاف؛ نظر: إن أصابت الكل فلا شيء عليه لفوات الإمكان، وهذه الحالة هي المرادة في الكتاب، ولا يخفى أن الفرض فيما إذا لم يكن منه تقصير، فأما إذا أمكن الدفع فأخّر أو وضعها في غير الحرز ضمن.

قال الإمام[٤]: وكان يجوز أن يقال تفريعاً على أنّ الخرص تضمين، أن الضمان يلزم بكل حال، ويلزم بالخرص ذمته التمر إلزام قرار، لكن قطع الأصحاب بخلافه.

وإن تلف بعض الثمار دون بعض، فإن كان الباقي نصاباً زكَّاه. وإن كان أقل

---

(١) وهو المذهب عند الشافعية. انظر: «الروضة» (٢/ ١١٢)، «المجموع» (٥/ ٤٨٢).

(٢) وهو الذي صححه النووي. انظر: «الروضة» (٢/ ١١٢)، «المجموع» (٥/ ٤٨٢).

(٣) الجَرِينُ: البَيْدَرُ الذي يداس فيه الطّعام، والموضع الذي يجفف فيه الثمار. والجمع: جُرُنٌ، انظر: «المصباح» ص٩٧.

(٤) «نهاية المطلب» (٣/ ٢٤٥-٢٤٦).

من نصاب، فيبنى على أن الإمكان شرط الوجوب أو الضمان؛ إن قلنا بالأول، فلا شيء عليه، وإن قلنا بالثاني، فعليه حصة الباقي.

الثانية: لو أتلف المالك الثمرة أو أكلها نظر:

إن كان قبل بدوّ الصلاح، فلا زكاة عليه لكنه مكروه إن قصد الفرار من الزكاة، وإن قصد الأكل أو التخفيف عن الشجرة أو غرضاً آخر فلا كراهة.

وإن كان بعد بدوّ الصلاح، ضمن للمساكين، ثم له حالتان:

إحداهما، وهي المقصودة في الكتاب: أن يكون ذلك بعد الخرص.

فإن قلنا: الخرص عبرة، فيضمن لهم قيمة عشر الرطب، أو عشر الرطب؟ فيه وجهان مبنيان على الرطب مثلي أو مُتَقوَّم. والذي أجاب به الأكثرون إيجاب القيمة، وهو المذكور في الكتاب[1]. لكن الثاني هو المطابق لقوله في الغصب.

والأظهر: أن الرطب والعنب مثلي، وبه أجاب في «الوسيط»[2].

وإن قلنا: إن الخرص تضمين غَرِم للمساكين عشر الثمر، فإن ذلك قد ثبت في ذمته بالخرص على التفصيل الذي سبق.

إذا عرفت ذلك فَسَمّ قوله: (غَرِم قيمة عشر الرطب)، بالواو. واعلم أن الصواب في عبارة الكتاب على القول الثاني: (أو عشر التمر على قولنا: إنه تضمين)، وفي أكثر النسخ: (أو قيمة عشر التمر)، وهو غلط.

والحالة الثانية: أن يكون الأكل والإتلاف قبل الخرص، فيتقرر عليه، والواجب عليه ضمان الرطب.

---

(١) وهو الذي صححه النووي. انظر: «الروضة» (٢/ ١١٣)، «المجموع» (٥/ ٤٨٤).

(٢) «الوسيط» (٢/ ٤٧١).

إن قلنا: لو جرى الخرص كان عبرة.

وإن قلنا: لو جرى لكان تضميناً، فوجهان حكاهما الصيدلاني:

أصحهما: أن الواجب عليه ضمان الرطب أيضاً، لأن قبل الخرص لا يصير التمر في ذمته.

والثاني: عليه عشر التمر، لأن الزكاة قد وجبت ببدوّ الصلاح وإذا تلف فهو الذي منع الخرص فصار كما لو أتلفه بعد الخرص.

وحكى القاضي ابن كج وجهاً آخر: عن أبي إسحاق وابن أبي هريرة في هذه الحالة: أنه يضمن أكثر الأمرين من عشر التمر أو قيمة عشر الرطب.

واعلم أن الحالتين جميعاً مفروضتان في الرطب الذي يجيء منه التمر، والعنب الذي يجيء منه الزبيب، فإن لم يكن كذلك فالواجب في الحالتين ضمان الرطب بلا خلاف.

ولك أن تقول: ينبغي أن يكون الواجب في الرطب الذي يجيء منه التمر ضمان التمر مطلقاً وإن فرعنا على قول العبرة، لأن الواجب عليه ببدوّ الصلاح التمر، ألا تراه قال في الكتاب: (عند بدوّ الصلاح ينعقد سبب وجوب إخراج التمر)، فإذا وجب لهم التمر فلم يُصْرَف إليهم الرطب أو قيمته. غايته: أن الواجب متعلق به، لكن إتلافَ متعلق الحق لا يقتضي انقطاع الحق وانتقاله إلى غرامة المتعلق، ألا ترى أنه لو ملك خمساً من الإبل وأتلفها بعد الحول، يلزمه للمساكين شاة دون قيمة الإبل. نعم لو قيل: يضمن الرطب ليكون مرهوناً بالتمر الواجب إلى أن يخرجه، كان ذلك مناسباً لقولنا: إن الزكاة تتعلق بالمال تعلق الدين بالرهن.

المسألة الثالثة: في تصرف المالك فيما خرص عليه بالبيع والأكل وغيرهما. وهو مبنيٌّ على قولي التضمين والعبرة.

فإن قلنا بالتضمين، فله التصرف في الكل بيعاً وأكلاً، وقد روي أن النبي ﷺ قال في آخر خبر عتاب: «ثم يخلَّى بينه وبين أهله»[1] وكان من مقاصد الخرص وفوائده التمكين من التصرف، شرع ذلك لما في الحَجْر على أصحاب الثمار إلى وقت الجفاف من الحرج العظيم.

وإن قلنا بالعبرة، فقد ذكر الأئمة أن تصرفه في قدر الزكاة مبنيٌّ على الخلاف في تعلق الزكاة بالعين أو بالذمة كما سبق. وأما فيما عدا قدر الزكاة فينفذ، حكى الإمام[2] قطع الأصحاب به، ووجَّهه بأن أرباب الثمار يتحملون مؤونة تربيتها إلى الجفاف فجعل تمكينهم من التصرف في الأعشار التسعة في مقابلة ذلك بخلاف المواشي، حيث ذكرنا في التصرف فيما وراء قدر الزكاة منها خلافاً وإن بقي قدر الزكاة. وحجة الإسلام تابعه على دعوى القطع في «الوسيط»[3].

لكنك إذا راجعت كتب أصحابنا العراقيين ألفيتهم يقولون: لا يجوز البيع ولا سائر التصرفات في شيء من الثمار إذا لم يَصِرِ الثمرُ في ذمته بالخرص. فإن أرادوا بذلك نفي الإباحة ولم يحكموا بالفساد فذاك، وإلا فدعوى القطع غير مسلمة، والله أعلم.

وكيف ما كان، فظاهر المذهب نفوذ التصرف في الأعشار التسعة، سواء أفردت بالتصرف أو رُدَّتْ بالتصرف على الكل، لأنا وإن حكمنا بالفساد في قدر العشر، فلا نُعدِّيه إلى الباقي على ما سيأتي في باب تفريق الصفقة. فهذا حكم التصرف بعد الخرص.

---

(١) سبق تخريج حديث عتاب قريباً (ص: ٢١٩)، ولم يرد فيه هذه الزيادة، وقال ابن حجر في «التلخيص» عند الحديث المذكور (٥/ ٥٩٠): «لم أقف على هذه الزيادة».

(٢) «نهاية المطلب» (٣/ ٢٤٣).

(٣) «الوسيط» (٢/ ٤٦٩).

وأما قبله فقد قال في «التهذيب»[(١)]: لا يجوز أن يأكل شيئاً ولا أن يتصرف في شيء فإن لم يبعث الحاكم خارصاً، أو لم يكن حاكم، تحاكم إلى عدلين يخرصان عليه.

واعلم أن من أجاد النظر في قَولَيْ العبرة والتضمين وتأمل ما قيل فيهما تفسيراً وتوجيهاً، ظهر له أنهما مبنيان على تعلق الزكاة بالعين. فأما إذا علقناها بالذمة، فكيف نقول بالخرص ينقطع حقهم عن العين ويتعلق بالذمة، وكان قبله كذلك.

وقوله في الكتاب: (ولم يَنْفذ في العشر)، يجوز إعلامه بالواو، لأنا وإن علقنا الزكاة بالعين فقد ينْفذ التصرف على بعض الأقوال على ما بيناه من قبل.

قال:

(ومهما ادَّعى المالكُ جائحةً[(٢)] مُمكِنةً صُدِّقَ بيمينِه. ولو ادَّعى غلَطَ الخارِصِ صُدِّقَ أيضاً، إلا إذا ادَّعى قَدراً لا يُمكِنُ الغَلَطُ فيه، أو ادَّعى كَذِبَه قصداً).

إذا ادَّعى المالك هلاك الثمار المخروصة عليه، أو هلاك بعضها، نظر:

إن أسنده إلى سبب يكذِّبه الحسُّ فيه كما لو قال: هلك بحريق وقع في الجَرِين، ونحن نعلم أنه لم يقع في الجرين حريق أصلاً، فلا يبالى بكلامه. وإن لم يكن كذلك نظر، إن أسنده إلى سبب خفي كالسرقة، فلا يكلف بالبينة عليه ويقبل قوله مع اليمين. وهل هي واجبة أو مستحبة؟ فيه وجهان. قال في «العدة» وغيره: أصحهما الثاني[(٣)].

---

(١) «التهذيب» (٣/ ٨٤).

(٢) الجَائحة: الآفة. انظر: «المصباح» ص١١٣.

(٣) أي اليمين مستحبة، فلا زكاة عليه فيما يدعي هلاكه سواء حلف أم لا. انظر كذلك: «المجموع» (٥/ ٤٨٥).

وإن أسند إلى سبب ظاهر كالنّهب والبرد والجراد ونزول العسكر، فإن عرف وقوع هذا السبب وعموم أثره صُدِّق ولا حاجة إلى اليمين. فإن اتُّهم في هلاك ثماره بذلك السبب حُلِّف. وإن لم يعرف وقوعه فوجهان:

أظهرهما الذي ذكره المعظم: أنه يطالب بالبينة عليه لإمكانها. ثم القول في حصول الهلاك بذلك السبب قوله مع اليمين.

والثاني عن الشيخ أبي محمد: أن القول قوله مع اليمين ولا يكلف البينة، لأنه مؤتمن شرعاً فيصدّق في الممكن الذي يدعيه كالمُودَع إذا ادَّعى الردّ. ورأيت في كلام الشيخ أن هذا إذا لم يكن ثقة، فإذا كان ثقة فيغني عن اليمين أيضاً.

وما في الكتاب جواب على الوجه الثاني، فإنه جعل القول قوله مع اليمين ولم يشرط إلّا الإمكان، فيجب إعلامه بالواو. وحيث قلنا: «يُحلف»، ففي كون اليمين واجبة أو مستحبة ما سبق من الوجهين. هذا كله إذا أسند الهلاك إلى سبب.

فإن اقتصر على دعوى الهلاك[١]، فالمفهوم من كلام الأصحاب قبوله مع اليمين حملاً على وجه يغني عن البينة.

وإن ادَّعى المالك إجحافاً[٢] في الخرص، فإن زعم أن الخارص تعمد ذلك، لم يلتفت إلى قوله، كما لو ادعى الميل على الحاكم والكذب على الشاهد، لا يقبل إلّا ببينة.

وإن ادَّعى أنه غلط، فإن لم يبين المقدار لم يسمع أيضاً، ذكره في «التهذيب»، وإن بيّن، فإن كان قدراً يُحتمل في مثله الغلط كخمسة أو سبق في مئة، قبل. فإن اتُهم حُلّف وحُطّ[٣]. وهذا إذا كان المدَّعى فوق ما يقع بين الكَيلين.

---

(١) أي ادعى من غير تعرض لسبب.

(٢) إجْحَافاً أي زيادة.

(٣) أي حُط عنه ما ادعاه.

أما لو ادَّعى بعد الكيل غلطاً يسيراً في الخرص قدر ما يقع بين الكيلين[١]، فهل يحط؟ فيه وجهان:

أحدهما: لا، لاحتمال أن النقصان وقع في الكيل. ولعله يَفي إذا كيل ثانياً. وصار كما لو اشترى حنطة مكايلة وباعها مكايلة فانتقص بقدر ما يقع بين الكيلين لا يرجع على الأول، لأنه كما يجوز أن يكون ذلك لنقصان في الكيل الأول يجوز أن يكون لزيادة في الثاني.

وأصحهما: نعم، لأن الكيل يقين والخرص تخمين وظن، فالإحالة عليه أَوْلى[٢].

وإن ادَّعى نقصاناً فاحشاً لا يجوِّز أهل النظر الغلط بمثله، فلا يقبل قوله في حط ذلك القدر. وهل يحط القدر المحتمل؟ فيه وجهان:

أحدهما: لا، لأنه ادَّعى محالاً في العادة فالظاهر كذبه.

وأصحهما: نعم، وبه قال القفال استنباطاً مما إذا ادعت ذات الأقراء انقضاء عدتها قبل زمان الإمكان وكذَّبناها فأصرتْ على دعواها حتى جاء زمان الإمكان، فإنا نحكم بانقضاء عدتها عند أول زمان الإمكان.

وقوله في الكتاب: (أو ادعى كَذِبَه قصداً)، معطوف على قوله: (إلا إذا ادعى قدراً لا يمكن الغلط فيه)، وهو مستثنى من دعوى الغلط، لكن استثناء الكذب قصداً من الغلط لا يكاد ينتظم فليؤول، والله أعلم.

---

(١) أي بقدر ما يقع بين الكيلين كصاع من مئة.

(٢) وهو الذي قوّاه النووي، وصححه إمام الحرمين من الوجهين.
انظر: «الروضة» (٢/ ١١٥)، «المجموع» (٥/ ٤٨٦).

قال:

(ومهما أصابَ النخيلَ عَطَشٌ يُضِرُّ بإبقاءِ الثمارِ جازَ للمالك قطعُه، لأنّ في إبقاءِ النخيلِ مَنفَعةٌ للمساكين، ثم يُسلَّمُ إلى المَساكينِ عُشرُ الرُّطَبِ إذا قلنا: إنّ القِسمةَ إفرازُ حقّ، أو ثَمَنُه إذا مَنعْناه القِسمة. وقيل: يتخيَّر، إذ لا يَبعُدُ جَوازُ القِسمةِ للحاجةِ كما لا يَبعُدُ أخذُ البَدَلِ للحاجة؛ فليس أحدُهما بأولى من الآخَر).

إذا أصاب النخيل عطش، ولو تركت الثمار عليها إلى وقت الجذاذ لأضرت بها لامتصاصها ماءها، جاز قطع ما يندفع به الضرر من كُلّها أو بعضها، لأن إبقاء النخيل أنفع للمالك والمساكين من إبقاء ثمرة العام الواحد.

وهل يستقبل المالك بقطعها أو يحتاج إلى استئذان الإمام أو الساعي؟

ذكر الصيدلاني وصاحب «التهذيب»[١] وطائفة: أنه يستحب الاستئذان، وقضيته جواز الاستقلال.

وذكر آخرون: أنه ليس له الاستقلال، ولو قطع من غير استئذان عُزِّر إن كان عالماً[٢]. ويجوز أن يكون هذا الخلاف مبنياً على الخلاف في وجه تعلق الزكاة.

إذا عرف ذلك، فلو أعلم المالك الساعي به قبل القطع، وأراد المقاسمة بأن يخرص الثمار ويعيّن حق المساكين في نخلة أو نخلات بأعيانها، فقد حكوا في جوازه قولين منصوصين. وقالوا: هما مبنيان على أن القسمة إفراز حق أو بيع.

---

(١) «التهذيب» (٣/ ٨٦).

(٢) وهو الذي صححه النووي. انظر: «الروضة» (٢/ ١١٦)، «المجموع» (٥/ ٤٧٢).

فإن قلنا: إفراز، فيجوز للساعي أن يبيع نصيب المساكين من المالك أو غيره، وأن يقطع ويفرِّق بينهم، يفعل ما فيه الحظ لهم.

وإن قلنا: إنها بيع، فلا يجوز.

وعلى هذا الخلاف يُخرج القسمة بعد قطعها؛ فإن جعلناها إفرازاً فيجوز، وإن جعلناها بيعاً فقد ذكر الإمام[1] أن قسمتها تخرج على بيع الرطب الذي لا يُتتمَّر بمثله، وفيه خلاف يُذكر في البيع. فإن جاز جازت القسمة بالكيل، وإن لم يجز، ففيه وجهان:

أحدهما: أن مُقَاسمته للساعي جائزة أيضاً، لأنها ليست بمعاوضة وإنما هي استيفاء حق، فلا يراعَى فيها تعبدات الرِّبا، وأيضاً فإنها وإن كانت بيعاً فإن الحاجة ماسة إلى تجويزها، فتستثنى عن البياعات الصريحة. ويحكى هذا الوجه عن أبي إسحاق وابن أبي هريرة.

وأصحهما عند القاضي أبي الطيب وابن الصباغ والأكثرين: أنها غير جائزة، لأنّا نفرّع على أن القسمة بيع، وبيع الرطب بالرطب لا يجوز. وعلى هذا فالمفروض طريقان:

أحدهما: أخذ قيمة العشر من الثمار المقطوعة، وهي وإن كانت بدلاً لكن جَوّز بعضهم أخذها للحاجة على ما سبق نظيره فيما إذا وجب شقص من حيوان.

الثاني: أن يسلم عشرها مشاعاً إلى الساعي لتعيين حق المساكين فيه. وطريق تسليم المشاع تسليم الكل.

---

(١) «نهاية المطلب» (٣/ ٢٥١).

فإذا جرى ذلك، فللساعي أن يبيع نصيب المساكين من رب المال أو غيره، أو يبيع مع رب المال الجميع ويقتسما الثمن. ولا خلاف في أن هذا الطريق جائز وهو متعين عند من لم يجوِّز القسمة وأخذ القيمة. وخيَّر بعض الأصحاب الساعي بين القسمة وأخذ القيمة وقال: كل واحد منهما على خلاف القاعدة الممهدة ولا بد من مخالفتها في أحدهما بسبب الحاجة، فيفعل ما فيه الحظ للمساكين.

هذا بيان الخلاف في المسألة، وقد اختلفوا بحسبه في تفسير نصه في «المختصر»[1]، ويؤخذ منه ثُمن عشرها أو عشرها مقطوعة.

فمن جوَّز القسمة وأخذ القيمة جميعاً، حمل اللفظ على ظاهر التخيير وقال: أراد بالثمن القيمة.

ومن لم يجوّزهما قال: هذا تعليق قول بناء على أن القسمة إفراز أو بيع، فإن قلنا بالأول: أخذ عشرها. وإن قلنا بالثاني: بيع الكل على ما قدمنا واقتسما الثمن، أو باع نصيب المساكين من رب المال بعد القبض وأخذ الثمن.

وقوله في الكتاب: (أو ثمنه إذا منعنا القسمة)، أي إذا جعلناها بيعاً، فإنها حينئذ تمتنع في الرطب. وهو جواب على جواز أخذ القيمة. فيجوز أن يعلم بالواو للوجه الذاهب إلى امتناعه. وإيراد «التهذيب»[2] يقتضي ترجيح ذلك الوجه، وكان يجوز تأويل قوله: (أو ثمنه)، على تقدير البيع كما ذكروا في نص الشافعي رضي الله عنه، إلا أنه صرح بما ذكرنا في «الوسيط»[3].

---

(١) انظر: (٩/ ٥٥).

(٢) «التهذيب» (٣/ ٨٦).

(٣) «الوسيط» (٢/ ٤٦٩ - ٤٧٠).

واعلم أن ما ذكرنا من الخلاف والتفصيل في إخراج الواجب، يجري بعينه في إخراج الواجب عن الرطب الذي لا يتتمر، والعنب الذي لا يتزبب. وفي المسألتين مستدرك حَسَن لإمام الحرمين رحمه الله قال[1]: إنما يثور الإشكال على قولنا: إن المسكين شريك في النصاب بقدر الزكاة، وحينئذ ينتظم التخريج على القولين في القسمة. فأما إذا لم نجعله شريكاً، فليس تسليم جزء إلى الساعي قسمة حتى يأتي فيه قولا القسمة، بل هو تَوْفِيَة حق على مستحق.

❋ ❋ ❋

(١) «نهاية المطلب» (٣/ ٢٦١).

باب زكاة الذهب والفضة

قال رحمه الله:

(النوع الثالث: زكاة النقدين[١]

والنظرُ في قَدرِه وجِنسِه:

أما القَدر: فنِصابُ الوَرِق: مئتا دِرهَم، ونِصابُ الذهب: عشرون ديناراً. وفيهما رُبعُ العُشر، وما زادَ فبحِسابِه، ولا وَقَصَ (ح) فيه).

الكلام في هذا النوع في قدر الواجب، والواجب فيه، ثم في جنسه.

أما الأول فنصاب الورِق مئتا درهم، ونصاب الذهب عشرون ديناراً، وفيهما ربع العشر، وهو خمسة دراهم ونصف دينار. ولا شيء فيما دون ذلك. روي عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «ليس فما دون خمسِ أواقٍ من الوَرِق صدقة»[٢]، والأوقيَّة[٣] أربعون درهماً لما روي أنه ﷺ قال: «إذا بلغ مال

(١) ثبت وجوب الزكاة في الذهب والفضة بقوله سبحانه وتعالى في سورة التوبة: ﴿وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُنفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ [٣٤].

(٢) أخرجه البخاري (١٤٠٥)، ومسلم (٩٧٩)، والوَرِق، بكسر الراء وإسكانها، والمراد هنا: الفضة كلها مضروبة وغيرها. انظر: «لسان العرب» (١٠/ ٣٧٥)، «المصباح» ص٦٥٥، «القاموس المحيط» ص١١٩٨.

(٣) الأُوقِيَّة، بضم الهمزة وتشديد الياء، وجمعها: أوَاقِيّ بتشديد الياء وتخفيفها، وأوَاق بحذفها. وهي تكون (٤٠) درهماً على أساس ما قرر الفقهاء من أن خمس أواقيّ تعادل مئتي درهم شرعي. وهي تعادل (٤٠ × ١,٩٧٥ = ٧٩) غراماً من الفضّة. ويكون النصاب الشرعي لزكاة الفضة ما يعادل =

أحدكم خمس أواق مئتي درهم، ففيه خمس دراهم»[١].

ويجب فيما زاد على المئتين والعشرين[٢] بالحساب قل أو كثر[٣]. ولا وَقص فيه خلافاً لأبي حنيفة[٤] حيث قال: لا يجب فيما زاد على المئتين شيء حتى يبلغ أربعين درهماً، ولا فيما زاد على العشرين ديناراً حتى يبلغ أربعة دنانير، ففيها ربع العشر، ثم كذلك في كل أربعين درهماً وأربعة دنانير.

لنا: ما روي عن علي كرم الله وجهه: أن النبي ﷺ قال: «هاتوا ربع العشر من الورِق ولا شيء فيه حتى يبلغ مئتي درهم فما زاد فبحسابه»[٥]، وروي مثله في الذهب

= (١١٩ × ٥ = ٥٩٥) غراماً من الفضة. انظر للتفصيل: «المصباح» مادة: وقاه ص٦٦٩، «مختار الصحاح» ص٦٤٧، «الإيضاح والتبيان» ص٥٣.

(١) أخرجه بهذا اللفظ أبو إسحاق في «المهذب» عن ابن عمر رضي الله عنهما، وقال النووي في «المجموع» عند شرحه (٦/ ٤): «غريب عنه» أي عن ابن عمر.

وأخرجه الدارقطني عن جابر في باب ليس في الخضروات صدقة (٢/ ٩٨) بلفظ: «ولا زكاة في شيء من الفضة حتى يبلغ خمسة أواق، والأوقية أربعون درهماً»، وقال ابن حجر في «التلخيص» عند ذكر هذا الحديث: «وفيه يزيد بن سنان وهو ضعيف». أخرجه من حديث عاصم بن ضمرة عن علي، الترمذي في باب ما جاء في زكاة الذهب والورق (٣/ ١٦)، والنسائي في باب زكاة الورق (٥/ ٣٧)، وهو بلفظ: «عفوت لكم عن الخيل والرقيق، فهاتوا صدقة الرقة من كل أربعين درهماً درهم، وليس في تسعين ومئة شيء، فإذا بلغت مئتين ففيها خمسة الدراهم»، وقال الترمذي: «وفي الباب عن أبي بكر الصديق وعمرو بن حزم». ثم قال: وسألت محمداً ـ يعني البخاري ـ عن هذا الحديث فقال: «كلاهما عندي صحيح عن أبي إسحاق»، ويحتمل أن يكون رُوِي عنهما جميعاً.

(٢) أي فيما زاد على النصاب من الذهب والفضة.

(٣) وبه قال فقهاء المالكية والحنبلية.

انظر: «التفريع» (١/ ٢٧٣)، «المغني والشرح الكبير» (٢/ ٦٠١).

(٤) انظر: «مجمع الأنهر»(١/ ٢٠٥)، «حاشية ابن عابدين» (٢/ ٢٩٩)، «الهداية» (٢/ ٢٠٩).

(٥) أخرجه من حديث أبي إسحاق عن الحارث وعاصم بن ضمرة عن علي، أبو داود في باب في زكاة =

وفي النقدين جميعاً، ولا فرق بين التِّبْر والمضروب، والاعتبار بالوزن الذي كان بمكة لما روي أنه ﷺ قال: «الميزان ميزان أهل مكة، والمكيال مكيال أهل المدينة»[١]، وذلك ظاهر في الدنانير.

وقد ذكر الشيخ أبو حامد وغيره: أن المثقال لم يختلف في جاهلية ولا إسلام، أما الدراهم فلاشك في أنها كانت مختلفة الأوزان. والذي استقر الأمر عليه في الإسلام أن وزن الدرهم الواحد ستة دوانيق، كل عشرة منها سبعة مثاقيل من ذهب.

وذكروا في سبب تقديرها بهذا الوزن أموراً:

أشهرها: أن غالب ما كانوا يتعاملون به من أنواع الدراهم في عصر رسول الله ﷺ والصدر الأول بعده نوعان: البغلية والطبرية، والدرهم الواحد من البغلية ثمانية دوانيق[٢]،

= السائمة (٢/ ١٨٩)، والدارقطني في باب وجوب زكاة الذهب والورق والماشية والثمار والحبوب (٢/ ٩٢)، والبيهقي في باب وجوب ربع العشر في نصابها، وفيما زاد عليه وإن قلت الزيادة (٤/ ١٣٥)، وقال ابن حزم في «المحلى» (٦/ ٧٠) والزيلعي في «النصب» وابن حجر في «التلخيص» (٦/ ٤) عند ذكر الحديث (٢/ ٣٥٣ – ٣٦٦): «وقال ابن قطان رحمه الله: إسناده صحيح، وكلهم ثقات ولا أعني رواية الحارث وإنما أعني رواية عاصم».

(١) أخرجه أبو داود في كتاب البيع، باب قول النبي ﷺ: المكيال مكيال أهل المدينة (٥/ ١٢)، والنسائي في كم الصاع (٥/ ٥٤)، وفي كتاب البيوع، باب الرجحان في الوزن (٧/ ٢٨٤)، وصححه النووي في «المجموع» (٦/ ٣).

(٢) الدَّانق، بفتح النون وكسرها: هو سدس الدينار والدرهم، أي وحدة وزن صغير من أجزاء كل من الدينار ومثقال والدرهم، والجمع: دَوَانِق ودَوَانِيق، ووزن الدّانق متفاوت في كل من الوحدات الثلاث رغم أنه جزء من ستة أجزاء من كل كمها. فوزنه من درهم النقد الشرعي يعادل (٠,٤٩٥) غراماً ومن درهم الكيل الشرعي يعادل (٠,٥٢٨) غراماً، ومن الدينار الشرعي يعادل (٠,٧٠٨) غراماً، ومن مثقال الكيل الشرعي (٠,٧٥٥) غراماً.
انظر: «المصباح» ص٢٠١، «لسان العرب» (١٠/ ١٠٥)، «الإيضاح والتبيان» ص٦١.

ومن الطبرية أربعة دوانيق، فأخذوا واحداً من هذه وواحداً من هذه وقسموهما نصفين وجعلوا كل واحد درهماً.

يقال: فُعل ذلك في زمان بني أمية[١]، وأجمع أهل ذلك العصر على تقدير الدراهم الإسلامية بها.

ونسب قاضي القضاة الماوردي[٢] ذلك إلى فعل عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال: ومتى زدتَ على الدرهم الواحد ثلاثة أسباعه كان مثقالاً، ومتى نقصت من المثقال ثلاثة أعشاره كان درهماً، وكل عشرة دراهم سبعة مثاقيل، وكل عشرة مثاقيل أربعة عشر درهماً وسُبْعان.

وحكى المسعودي: أنه إنما جعل كل عشرة دراهم بوزن سبعة مثاقيل من الذهب، لأن الذهب أوزان من الفضة، وكأنهم جربوا قدراً من الفضة ومثله من الذهب فوزنوهما فكان وزن الذهب زائداً على وزن الفضة بمثل ثلاثة أسباعها.

وروى الشيخ أبو محمد قريباً من هذا الكلام عن كلام القفال رحمه الله.

وأما المواضع المستحقة للعلامات من الفصل:

---

(١) وقد اختلفت الأقوال فيمن جمع بين الدرهمين وقسمتهما:
فذكر الماوردي أنه عمر بن الخطاب رضي الله عنه.
وقال غيره: إنه زياد بن أبي سفيان بن حرب بن أمية (٩- ٥٣هـ).
وقال غيره: إنه الحجاج بن يوسف بن الحكم الثقفي (٤٠ - ٩٥هـ) في زمن عبد الملك بن مروان الخليفة الأموي (٢٠ - ٨٦ هـ).
انظر: «الإيضاح والتبيان» ص٦٢، «التلخيص» (٦/ ٥).

(٢) «الأحكام السلطانية» (ص: ٢٣٧).

فقوله: (وما زاد فبحسابه)، وقوله: (ولا وقص فيه)، معلمان بالحاء لما حكيناه، ويجوز أن يعلم قوله: (عشرون مثقالاً)، وقوله: (مئتا درهم)، بالميم والألف، لأنهما يحتملان النقصان اليسير[1].

قال:

(وإن نقصَ من النِّصاب حَبّةٌ فلا زكاةَ فيه، وإن كان يَرُوجُ (ح) رَوَاجَ التامّ. ويُعتبَرُ (ح) النِّصابُ في جميعِ الحَوْل. ولا يُكَمَّلُ (ح) نِصابُ أحدِ النقدَينِ بالآخَر، ولكن يُكَمَّلُ جَيِّدُ النُّقرةِ[2] برَديئِها ثم يُخرَجُ من كلٍّ بقَدرِه. ولا زكاةَ في الدراهمِ المغشوشةِ ما لم يكن قدرُ نُقْرتِها نِصاباً. وتَصِحُّ المُعامَلةُ مع الجهلِ بقَدرِ النُّقْرةِ على أحدِ الوجهَين؛ كالغاليةِ والمَعجونات).

في الفصل صور:

إحداها: لو نقص عن النصاب شيء، فلا زكاة وإن قل كالحبة والحبتين. ولا فرق بين أن يروج رواج التام أو يفضل عليه وبين ألا يكون كذلك. وفضله على التام إنما يكون لجودة النوع. ورَواجه رواج التام قد يكون للجودة وقد يكون لنزارة القدر الناقص، ووقوعه في محل المسامحة.

وعن مالك[3]: أنه إذا كان الناقص قدر ما يسامح به ويؤخذ بالتام وجبت

---

(١) انظر: «الخرشي» (٢/ ١٧٨)، «المغني والشرح الكبير» (٢/ ٥٩٧).

(٢) النُّقْرَةُ: هي القطعة المُذابة من الفضة، وقيل: الذَّوَاب، هي تِبْرٌ.
انظر: «المصباح» ص٦٢١.

(٣) انظر: «الخرشي» (٢/ ١٧٨)، «حاشية العدوي» (٢/ ١٧٨).

الزكاة. ويروى عنه أنه إذا نقص حبة أو حبَّتَين في جميع الموازين فلا زكاة، وإن نقص في ميزان دون ميزان وَجَبت.

وعن أحمد[١]: أنه لو نقص دانق أو دانقان تجب الزكاة.

لنا: قوله ﷺ: «ليس فيما دون خمس أواق صدقة»[٢] وسائر الأخبار.

وحكى في «العدة» وجهين فيما لو نقص في بعض الموازين وتمَّ في بعضها:

أصحهما: أنه لا تجب[٣]، وهذا هو الذي أورده المحاملي وقطع به إمام الحرمين بعدما حكى عن الصيدلاني الوجوب.

الثانية: يشترط ملك النصاب بتمامه في جميع الحول خلافاً لأبي حنيفة رحمه الله حيث قال: يشترط في أول الحول وآخره ولا يضر نقصانه في خلال الحول، وطرد ذلك في المواشي وغيرها، ولم يشترط إلا بقاء شيء من النصاب.

لنا: الخبر المشهور: «لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول»[٤] والحادث بعد نقصان النصاب لم يحل عليه الحول.

الثالثة: لا يكمل نصاب أحد النقدين بالآخر، لأنهما جنسان مختلفان كما لا يكمل التمر بالزبيب.

---

(١) وهو رواية عند فقهاء الحنابلة، والذي عليه جماهيرهم أنه إن كان النقص يسيراً كالحبة والحبتين وجبت الزكاة، وإن كان نقصاً بيِّناً كالدانق والدانقين، فلا زكاة فيه.
انظر: «المغني والشرح الكبير»(٢/ ٥٩٧).

(٢) سبق تخريجه (ص: ٢٣٧).

(٣) أي لا تجب فيه الزكاة للشك في بلوغ النصاب، وهو الذي صححه النووي أيضاً.
انظر: «المجموع»(٦/ ٨)، «الروضة»(٢/ ١١٨).

(٤) سبق تخريجه (ص: ٢١).

وقال مالك وأبو حنيفة[١]: يكمل نصاب أحدهما بالآخر وبه قال أحمد في أصح الروايتين[٢].

ثـم عنده وعنـد مالك الضم بالأجزاء فيحسـب كـم الذهب مـن نصابه وكم الفضـة مـن نصابها، فإذا بلغـا نصاباً وجبت الـزكاة، وعند أبي حنيفـة الضم بالقيمة، وبأيهـما كمـل النصـاب وجبت الـزكاة، ويكمـل الجيد بالـرديء من الجنس الواحد كأنواع الماشية.

وأما الذي يخرج قال في الكتاب: (يخرج من كل واحدة بقدره)، وهذا إذا لم تكثر الأنواع، وهو الغالب في الذهب والفضة.

فإن كثرت وشق اعتبار الكل، أخرج من الوسط، ذكره صاحب «الشامل» و«التهذيب»[٣] وغيرهما.

وليس المراد من الجيد والرديء الخالص والمغشوش، وإنما الكلام في محض النقرة.

وجودته ترجع إلى النعومة والصبر على الضرب ونحوهما، والرداءة إلى الخشونة والتفتّت عند الضرب.

لو أخرج الجيد عن الرديء فهو أفضل. وإن أخرج الرديء عن الجيد، المشهور: المنع. وروى الإمام[٤] عن الصيدلاني الإجزاء وخَطَّأه فيه.

---

(١) انظر: «الهداية» (٢/ ٢٢٢)، «شرح العناية» (٢/ ٢٢٢)، «مجمع الأنهر» (١/ ٢٠٧)، «التفريع» (١/ ٢٧٤)، «الخرشي» (٢/ ١٧٧).

(٢) انظر: «كشاف القناع» (٢/ ٢٣٣)، «شرح منتهى الإرادات»(١/ ٤٠٣)، «المغني والشرح الكبير» (٢/ ٦٠٤).

(٣) «التهذيب» (٣/ ٣٣).

(٤) «نهاية المطلب» (٣/ ٢٧٥).

ويجوز إخراج الصحيح عن المكسر، ولا يجوز عكسه، بل يجمع المستحقين ويصرف إليهم الدينار الصحيح، أو يسلمه إلى واحد بإذن الباقين، هذا هو المشهور في المذهب.

وحكى أبو العباس الروياني في «المسائل الجرجانيات» عن بعض الأصحاب: أنه يجوز أن يصرف إلى كل واحد منهم ما يخصه مكسراً. وعن بعضهم: أنه يجوز ذلك ولكن مع صرف التفاوت بين المكسر والصحيح. وعن بعضهم: أنه إن لم يكن في المعاملة فرق بين الصحيح والمكسر جاز أداء المكسر عن الصحيح.

الرابعة: إذا كانت له دراهم أو دنانير مغشوشة، فلا زكاة فيها ما لم يبلغ قدر قيمتها نصاباً[١] خلافاً لأبي حنيفة رحمه الله حيث قال: إن كان الغش أقل وجبت فيها الزكاة[٢].

لنا: قوله ﷺ: «ليس فيما دون خمس أواق من الورق صدقة»[٣] فإذا بلغت نقرتها نصاباً، أخرج قدر الواجب نقرة خالصة، أو أخرج من المغشوش ما يعلم أنه مشتمل على قدر الواجب.

ولو أخرج عن ألف درهم مغشوشة خمسة وعشرين خالصة، فقد تطوع بالفضل[٤]، ولو أخرج عن مئتي درهم خالصة خمسة مغشوشة، لم يجز خلافاً لأبي حنيفة.

---

(١) وبه قال فقهاء الحنابلة. انظر: «المغني والشرح الكبير» (٢/ ٥٩٩).

(٢) والذي عليه فقهاء الحنفية في المغشوش: أنه إذا كان الغالب فيه ذهبه أو فضته فحكمه حكم الذهب والفضة الخالصين، ولا يضر فيه الغش اليسير.
انظر: «الهداية» (٢/ ٢١٣)، «مجمع الأنهر» (١/ ٢٠٦).

(٣) سبق تخريجه (ص: ٢٣٧).

(٤) أي أجزأه.

لنا: القياس على ما لو أخرج مريضة عن الصحاح وبالأولى، لأن الغش ليس بورِق، والمريضة إبل.

وإذا لم يجزه، فهل له الاسترجاع؟ حكوا عن ابن سريج فيما فرَّع على «الجامع الكبير» لمحمد، فيه قولين:

أحدهما: لا، كما لو أعتق رقبة معيبة، يكون متطوعاً بها.

وأصحهما: نعم، كما لو عجَّل الزكاة فتلف ماله.

قال ابن الصباغ: وهذا إذا كان قد بيّن عند الدفع أنه يخرج عن هذا المال.

ثم ذكر الشافعي رضي الله عنه في هذا الموضع كراهة الدرهم المغشوش. فقال الأصحاب في شروحهم: يكره للإمام ضرب الدراهم المغشوشة لئلا يغش بها بعض الناس بعضاً. ويكره للرعية ضرب الدراهم وإن كانت خالصة، فإنه من شأن الإمام.

ثم الدراهم المغشوشة إن كانت مضبوطة العيار، صحت المعاملة بها إشارة إلى عينها الحاضرة والتزاماً لمقدار منها في الذمة. وإن كان مقدار النّقرة منها مجهولاً، ففي المعاملة بأعيانها وجهان:

أصحهما: الجواز، لأن المقصود رواجها، وهي رائجة بمكان السكة، ولأن بيع الغالية والمعجونات جائز وإن كانت مختلفة المقدار، فكذلك هاهنا.

والثاني: المنع، وبه أجاب القفال، لأنها مقصودة باعتبار ما فيها من النقرة، وهي مجهولة القدر. والإشارة إليها لا تفيد الإحاطة بقدر النقرة، فأشبه بيع تراب المعدن وتراب الصاغة.

فإن قلنا بالأول: فلو باع بدراهم مطلقاً ونقد البلد مغشوش، صح العقد ووجب من ذلك النقد. وإن قلنا الثاني: لم يصح العقد.

ومواضع العلامات من الفصل بينة.

قال:

(ولو كان له ذهبٌ مخلوطٌ بالفِضّة؛ قَدرُ أحدِهما ستُّ مئةِ دِرهَم، وقدَرُ الآخَرِ أربعُ مئة، وأشكَلَ عليه وعَسُرَ التمييز: فعليه زكاةُ ستِّ مئةٍ ذهَباً وستِّ مئةٍ نُقْرة، ليَخرُجَ عمّا عليه بيقين).

لو كان له ذهب مخلوط بفضة، فإن عرف قدر كل واحد منهما أخرج زكاته. وإن لم يعرف، كما لو كان وزن المجموع ألفاً وأحدهما ستمئة والآخر أربعمئة، وأشكل عليه أن الأكثر الذهب أو الفضة، فإن أخذ بالاحتياط فأخرج زكاة ستمئة من الذهب وستمئة من الفضة فقد خرج عن العهدة بيقين. ولا يكفيه في الاحتياط أن يقدر الأكثر ذهباً، فإن الذهب لا يجزئ عن الفضة وإن كان خيراً منها. وإن لم يَطِب نفساً بالاحتياط فليميز بينهما بالنار.

قال الأئمة: ويقوم مقامه الامتحان بالماء، بأن يوضع قدر المخلوط من الذهب الخالص في الماء، ويعلّم على الموضع الذي يرتفع إليه المـاء ثم يخرج ويوضع مثله من الفضة الخالصة ويعلّم على موضع الارتفاع أيضاً، وتكون هذه العلامة فوق الأولى، لأن أجزاء الذهب أشد اكتنازاً. ثم يوضع فيه المخلوط وينظر إلى ارتفاع الماء به. أهو إلى علامة الذهب أقرب أو إلى علامة الفضة؟

ولو غلب على ظنه أن الأكثر الذهب أو الفضة، فهل له العمل بمقتضاه؟

قال الشيخ أبو حامد ومن تابعه: إن كان يُخرج الزكاة بنفسه فله ذلك. وإن كان يسلّم إلى الساعي فالساعي لا يعمل بظنه بل يأخذ بالاحتياط أو يأمر بالتمييز.

وقال الإمام[1]: الذي قطع به أئمتنا أنه لا يجوز اعتماد الظن فيه، ويحتمل أنه يجوز له الأخذ بما شاء من التقديرين، وإخراج الواجب على ذلك التقدير، لأن اشتغال ذمته بغير ذلك غير معلوم. وصاحب الكتاب حكى هذا الاحتمال وجهاً في «الوسيط».

إذا عرفت ذلك أعلمت قوله في الكتاب: (فعليه زكاة ستمئة ذهباً وستمئة نقرة)، بالواو لهذا الوجه، ولأن على ما ذكره العراقيون قد يجوز الأخذ بالظن فلا يلزم إخراج ستمئة من هذا أو ستمئة من ذلك.

ثم قوله: (وعسر التمييز فعليه كذا)، ليس هذا على الإطلاق، إذ قد يعسر التمييز ويمكن الامتحان بالماء ومعرفة المقدارين، فلا يجب ستمئة من هذا وستمئة من ذاك. وعسر التمييز بأن يفقد آلات السّبك، أو يحتاج فيه إلى زمان صالح، فإن الزكاة واجبة على الفور، فلا يجوز[2] تأخيرها مع وجود المستحقين. ذكر ذلك في «النهاية»، ولا يبعد أن يجعل السّبك أو ما في معناه من شروط الإمكان والله أعلم.

قال:

(لو ملَكَ مئةً نقداً ومئةً مُؤجَّلاً على مليء، ولم نُوجِب عليه تعجيلَ زكاة المؤجَّل: وجبَ إخراجُ حِصّةِ المالِ النقدِ على أصحِّ الوجهَين، لأن المَيسورَ لا يتأخَّرُ بالمعسور).

لو ملك مئة درهم نقداً في يده، ومئة مؤجلة على مليء، فكيف يزكي؟

يبنى ذلك على أن الدين المؤجل هل تجب فيه الزكاة أم لا؟ والصحيح الوجوب.

---

(١) «نهاية المطلب» (٣/ ٢٧٧).

(٢) كذا في (ز)، وفي غيرها: «ويجوز». (م ع).

وعلى هذا، فهل يجب الإخراج في الحال أو لا يجب إلا بعد الاستيفاء؟ فيه وجهان، الصحيح: الثاني.

وقد شرحنا الخلافين من قبل:

فإن قلنا: لا زكاة في الدين المؤجل، فلا شيء عليه في المسألة.

وإن أوجبنا إخراج زكاته في الحال، فهو كما لو كان في يده جميع المئتين.

وإن أوجبنا فيه الزكاة، ولم نوجب إخراجها في الحال، وهو المراد من قوله في الكتاب: (ولم نوجب تعجيل الزكاة عن المؤجل)، فهل يلزمه الإخراج عما في يده بالقسط. فيه وجهان:

أحدهما: لا، لأن ما في يده ناقص عن النصاب، فإذا لم يجب إخراج زكاة جميع النصاب لا يجب إخراج الشيء.

وأصحهما: نعم، لأن الميسور لا يتأخر بالمعسور.

وبنوا الوجهين على أن الإمكان شرط الوجوب أو شرط الضمان؟

إن قلنا بالأول: فلا يلزمه إخراج شيء في الحال، لأنه ربما لا يصل إليه الباقي. وبهذا القول أجاب في «المختصر» في هذا الفرع[1].

وإن قلنا بالثاني: أخرج عن الحاضر بالقسط، لأن هلاك الباقي لا يسقط زكاة الحاصل في يده، ومتى كان في يده بعض النصاب، وما يتم به النصاب مغصوب أو دين على غيره، ولم توجب فيهما الزكاة، فإنما يبتدئ الحول من يوم قبض ما يتم به النصاب.

---

(١) انظر: (٩/ ٥١).

قال رحمه الله:

(النظر الثاني: في جِنسِه:

ولا زكاةَ في شيءٍ من نَفائسِ الأموالِ إلا في النقدَين، وهو مَنوطٌ بجَوهرِهما على أحدِ القولَين. وفي الثاني: مَنوطٌ بالاستغناءِ عن الانتفاعِ بهما؛ حتى لو اتُّخِذَ منه حُليٌّ على قصدِ استعمالٍ مُباحٍ سَقطَتِ الزكاة، وإن كان على قصدِ استعمالٍ محظور كما لو قصدَ الرجلُ بالسِّوارِ والخَلخالِ أن يلبَسَه، أو قصدَتِ المرأةُ ذلك في المَنطَقةِ والسَّيف لم تسقُطِ الزكاة، لأنّ المحظورَ شَرعاً كالمعدومِ حِسّاً. بل لا يسقطُ إذا قصدَ أن يَكنِزَها حُليّاً، لأنّ الاستعمالَ المُحتاجَ إليه لم يَقصِدْه).

لا زكاة فيما سوى النقدين من الجواهر النفيسة كاللؤلؤ والياقوت ونحوهما، ولا في المسك والعنبر، روي عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: «لا شيء في العنبر»[1]، وعن عائشة رضي الله عنها: أنه لا زكاة في اللؤلؤ[2].

---

(١) أخرجه البيهقي في باب ما لا زكاة فيه مما أخذ من البحر من عنبر وغيره (٤/ ١٤٦)، وابن شيبة في من قال في العنبر زكاة (٢١/ ٣٧٤)، والشافعي في «مسنده» (٩/ ٣٩٥)، وصحح ابن حجر سنده في «التلخيص» (٦/ ١٨)، وعلقه البخاري في باب ما يستخرج من البحر، وقال ابن عباس رضي الله عنهما: «ليس في العنبر زكاة، هو شيء دسره البحر....» (١٣٦).

(٢) هذا الحديث روي من حديث علي ومن حديث سعيد بن جبير ومن حديث عكرمة وغيرهم، ولم يرد من حديث عائشة رضي الله عنها.
وقال ابن حجر في «التلخيص» (٦/ ١٦): «لم أجده عنها»، ولكن رواه البيهقي من حديث علي موقوفاً أيضاً وهو منقطع. ورواه سعيد بن منصور من قول عكرمة وسعيد بن جبير وغيرهما. وهذه =

وبم تناط زكاة النقدين؟ أتناط بجوهرهما أم بالاستغناء عن الانتفاع بهما؟ فيه قولان:

في قول: يناط بجوهرهما كالربا.

وفي قول: بالاستغناء عن الانتفاع بهما، إذ لا يتعلق بذاتهما غرض.

وبقاؤهما في يده يدل على أنه غني عن التوسل بهما.

ويبنى على العبارتين وجوب الزكاة في الحُليّ المباح:

فعلى الأولى: تجب، وبه قال عمر وابن عباس وابن مسعود رضي الله عنهم، وهو مذهب أبي حنيفة رحمه الله[1] لما روي أن امرأتين أتتا رسول الله ﷺ وفي أيديهما سُوَاران من ذهب، فقال: «أتؤدّيان زكاته؟» قالتا: «لا»، فقال ﷺ: «أتحبان أن يسَوّرَكما الله بسوارين من نار؟» قالتا: «لا»، قال: «فأدّيا زكاته»[2].

= الروايات أخرجها البيهقي في باب ما لا زكاة فيه من الجواهر غير الذهب والفضة (٤/ ١٤٧)، وابن أبي شيبة في اللؤلؤ والزمرد (٢/ ٣٧٥).

(١) انظر: «حاشية ابن عابدين» (٢/ ٢٩٨)، «شرح فتح القدير» (٢/ ٢١٥).

(٢) هذا الحديث رواه الترمذي وأبو داود والنسائي من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده. واللفظ للترمذي. أخرجه الترمذي في باب ما جاء في زكاة الحُليّ (٣/ ٢٩)، وأبو داود في باب الكنز ما هو؟ وزكاة الحُليَ (٢/ ١٧٥)، والنسائي في باب زكاة الحُليّ (٥/ ٣٨)، وضعّفه الترمذي وقال: «ولا يصح في هذا الباب عن النبي ﷺ شيء».
ولم يأخذ بهذا الحديث الجمهور من فقهاء المالكية والشافعية والحنبلية، لأنهم ذهبوا إلى أنه لا زكاة في الحُليّ. وقال السيوطي عند شرح الحديث (٥/ ٣٨): «والجمهور على أنه لا زكاة فيه، وظاهر كلام المصنف على وجوبها فيه كقول أبي حنيفة وأصحابه».
والجمهور يضعفون الأحاديث، قال الترمذي: «ولا يصح في هذا الباب عن النبي ﷺ شيء».
لكن تعدد أحاديث الباب وتأييد بعضها بعضاً يؤيد القول بالوجوب، وهو أحوط. =

وعلى العبارة الثانية: لا تجب الزكاة فيه، وبه قال ابن عمر وجابر وعائشة، وهو مذهب مالك وأحمد[1]، لما روي أنه ﷺ قال: «لا زكاة في الحُلِيّ»[2]، ولأنه معدٌّ لاستعمال مباح كالعوامل من البقر والإبل، وهذا أظهر القولين.

= وقال ابن الهمام في «شرح فتح القدير» (٢/ ٢١٦): «تضعيف الترمذي وقوله: ولا يصح في هذا الباب عن النبي ﷺ شيء، مؤول وإلا خطأ». وقال المنذري: «ولعل الترمذي قصد الطريقين اللذين ذكرهما، وإلا فطريق أبي داود لا مقال فيها».

وقال ابن القطان بعد تصحيحه لحديث أبي داود: «وإنما ضعف الترمذي هذا الحديث، لأن عنده فيه ضعيفين ابن لهيعة والمثنى بن الصباح».

وله طرق أخرى كما ذكر في «النصب» (٢/ ٣٧٩) وغيره. وفي الباب أحاديث أخرى تؤيد القول بالوجوب، منها: ما أخرجه أبو داود في باب الكنز ما هو؟ وزكاة الحليّ (٢/ ١٧٥) عن عبد الله بن شدّاد ابن الهاد أنه قال: دخلنا على عائشة زوج النبي ﷺ فقالت: دخل عليّ رسول الله ﷺ فرأى في يدَيّ فَتُخُاتٍ من ورِق فقال: «ما هذا يا عائشة؟» فقلت: «صنعتهن أتزيّن يا رسول الله»، قال: «أتؤدين زكاتهن؟» قلت: «لا»، أو: «ما شاء الله»، قال: «هو حسبك من النار». صححه الحاكم في «المستدرك» (١/ ٥٤٧)، وابن حجر في «التلخيص» (٦/ ١٩)، وأكتفي بهذا القدر من ذكر الأحاديث خشية التطويل.

انظر للتفصيل: «نصب الراية» (٢١/ ٣٦٩) وما بعدها، «التلخيص» (٦/ ١٩).

(١) انظر: «الخرشي» (٢/ ١٨٢)، «التفريع» (١/ ٢٨٠)، «شرح منتهى الإرادات» (١/ ٤٠٤)، «كشف القناع» (٢/ ٢٣٤)، «المغني والشرح الكبير» (٢/ ٦٠٥).

(٢) هذا الحديث ذكره الزيلعي في «النصب» (٢/ ٣٧٤)، وابن حجر في «التلخيص» (٦/ ١٢)، عن ابن الجوزي رحمه الله في التحقيق بسنده عن عافية بن أيوب عن ليث بن سعد عن أبي الزبير عن جابر عن النبي ﷺ أنه قال: «ليس في الحُليّ زكاة»، وقال البيهقي في «المعرفة»: «وما يروى عن عافية بن أيوب عن الليث عن أبي أيوب عن جابر مرفوعاً: «ليس في الحليّ زكاة»، فباطل لا أصل له».

وفي الباب أحاديث أخرى تؤيد القول بعدم وجوب الزكاة في الحليّ، ومنها: ما أخرجه ابن أبي شيبة في باب من قال: ليس في الحليّ زكاة (٢/ ٣٨٤)، وعبد الرزاق في باب التبر والحليّ (٤/ ٨٣) من حديث الحسن أنه قال: «لا زكاة في الحلي»، ومنها ما أخرجه مالك في «الموطأ» في باب ما لا زكاة فيه من الحليّ والتبر والعنبر (٢/ ٢٥٠) أن عائشة زوج النبي ﷺ كانت تَلِـي بنات أخيها يتامى في حجرها، لهن الحليّ فلا تخرج من حليّهن الزكاة، وغير ذلك من الأحاديث.

انظر للتفصيل: «نصب الراية» (٢/ ٣٧٤) وما بعدها.

ولك أن تعلم لما ذكرنا قوله: (منوط بجوهرهما)، بالألف والميم. وقوله: (منوط بالاستغناء عن الانتفاع بهما)، بالحاء، والقولان في الحليّ المباح.

أما المحظور فتجب فيه الزكاة بالإجماع، وهو على نوعين:

محظور لعينه، كالأواني والقصاع والملاعق والمجامر الذهبية والفضية.

ومحظور باعتبار القصد، كما لو قصد الرجل بحليّ النساء الذي اتخذه أو ورثه أو اشتراه كالسوار والخلخال أن يلبسه أو يلبسه غلمانه. أو قصدت المرأة بحليّ الرجال كالسيف والمنطقة أن تلبسه أو تلبسه جواريها أو غيرهن من النساء. وكذا لو أعد الرجل حليّ الرجال لنسائه وجواريه، أو أعدت المرأة حليّ النساء لزوجها وغلمانها، فكل ذلك محظور.

وعلل في الكتاب وجوب الزكاة في الحليّ المحظور بأن: المحظور شرعاً كالمعدوم حساً، ولم يرد به إلحاق المحظور بالمعدوم على الإطلاق، لكن المراد: أن الحكم المخصوص بضرب من التخفيف وإطلاق التصرف إذا شرطت فيه منفعة، فيشترط كونها مباحة، وإلا فهي كالمعدومة، وهذا كما أنه يشترط في البيع كون المبيع منتفعاً به، فلو كانت فيه منفعة محظورة كما في آلات الملاهي، كان كما لم تكن فيه منفعة.

ثم التعليل المذكور في المحظور لعينه أظهر منه في المحظور باعتبار القصد، لأن الصنعة في المحظور لعينه لا حرمة لها إذا منعنا اتخاذه. فأما المحظور باعتبار القصد فالتحريم فيه يرجع إلى الفعل والاستعمال لا إلى نفس الحليّ. والصنعة محترمة غير مكسرة.

وإن فسد القصد، فهلّا كان ذلك بمثابة ما لو قصد بالعروض التي عنده استعمالها في وجوه محترمة لا تجب الزكاة؟ قال الإمام[1] قدس الله روحه في دفع هذا

(١) «نهاية المطلب» (٣/ ٢٨٦).

الإشكال: الزكاة تجب في عين النقد، وعينه لا تنقلب باتخاذ الحلي منه فلا يلتحق بالعروض إلا بقصد ينضم إليه، وهذا كما أن العروض لما لم تكن مال الزكاة في أعيانها لا تصير مال الزكاة إلا بقصد ينضم إلى الشري، وهو قصد التجارة.

وإذا لم تسقط الزكاة بمحض الصنعة واحتيج إلى قصد الاستعمال، فمتى قصد محرماً لغا ولم يؤثر في الإسقاط.

وإن اتخذ حليّاً ولم يقصد به استعمالاً مباحاً ولا محظوراً، ولكن قصد جعله كنزاً، فالذي ذكره في الكتاب وأورده الجمهور: أنه لا تسقط الزكاة قولاً واحداً، لأنه لم يصر محتاجاً إليه بالاستعمال، بل المكنوز مستغنى عنه كالدراهم المضروبة. وحكى الإمام فيه خلافاً لقصد الإمساك وإبطال هيئة الإخراج.

وهل يجوز اتخاذ حُليّ الذهب للذكور من الأطفال؟ فيه وجهان، ويجيء فيه الوجه الثالث الذي ذكرناه في إلباسهم الحرير.

قال:

(ولو لم يخطُرْ ببالِه قصدٌ أصلاً ففي السُّقوطِ وجهان؛ ينظر في أحدِهما إلى حصولِ الصياغة، وفي الثاني إلى عدَمِ قصدِ الاستعمال. فإن قصدَ إجارتَهما ففيه وجهان. والقصدُ الطارئُ بعدَ الصياغةِ في هذه الأمورِ كالمُقارِن).

في الفصل ثلاث صور تتفرع على أن الزكاة لا تجب في الحليّ:

إحداها: لو اتخذ حلياً مباحاً في عينه ولم يقصد أن يكنزه، ولا قصد به استعمالاً مباحاً ولا محظوراً، فهل تسقط عنه الزكاة؟ فيه وجهان:

أحدهما: لا، لأن وجوب الزكاة منوط باسم الذهب والفضة، ولا ينصرف إلا بقصد الاستعمال ولم يوجد.

والثاني: نعم، لأن الزكاة تجب في مال نامٍ، والنقد غير نامٍ في نفسه، وإنما يلتحق بالناميات لكونه متهيئاً للإخراج وبالصياغة بطل التهيؤ، قال في «العدة»: «وهذا الثاني ظاهر المذهب»[1].

وقوله في الكتاب: (ينظر في أحدهما إلى حصول الصياغة)، يقتضي إثبات الخلاف فيما إذا قصد أن يكنزه وإن لم يذكره، لأنه جعل علة السقوط حصول الصياغة، وهي موجودة في تلك الصورة. ويجوز أن يكون افتراق الصورتين في الأظهر باعتبار أن نية الكنز صارفة لهيئة الصياغة عن استعماله، ولم يوجد هاهنا نية صارفة، والظاهر كون الصياغة للاستعمال وإفضاؤها إليه.

الثانية: لو اتخذ الحليّ ليؤجره ممن له استعماله، ففيه وجهان:

أحدهما: لا تسقط عنه الزكاة، لأنه معد للنماء. فأشبه ما لو اشترى حلياً ليتجر فيه.

وأصحهما: أنها تسقط كما لو اتخذه ليعيره، ولا اعتبار بالأجرة كأجرة العوامل من الماشية.

وذكر في «الشامل»: أن الوجه الأول قول أحمد[2]، والثاني قول مالك[3].

---

(١) وهو الذي صححه النووي في «الروضة» (٢/ ١٢٢).

(٢) أي تجب الزكاة في الحلّي المتخذ للكراء.

انظر: «شرح منتهى الإرادات» (١/ ٤٠٤)، «كشاف القناع» (٢/ ٢٣٥).

(٣) أي لا تجب الزكاة في الحلّي المتخذ للكراء.

انظر: «حاشية العدوي» (٢/ ١٨٢)، «الخرشي» (٢/ ١٨٢).

الثالثة: حكم القصد الطارئ في جميع ما ذكرناه بعد الصياغة، حكم المقارن. بيانه: لو اتخذه على قصد الاستعمال المحظور ثم غيَّر قصده إلى مباح، بطل الحول. فلو عاد إلى القصد الفاسد ابتدأ حول الزكاة. ولو اتخذه على قصد الاستعمال ثم قصد أن يكنزه جرى في الحول وعلى هذا قس نظائره.

قال:

(ولو انكسرَ الحليُّ واحتاجَ إلى الإصلاحِ لم يَجرِ في الحَوْل، لأنه حُليٌّ بعد. وقيل: يجري لتعذُّرِ الاستعمال. وقيل: يُنظَرُ إلى قصدِ المالكِ للإصلاحِ أو عدمِه).

مما يتفرع على نفي الزكاة في الحليّ، القول في انكساره، وله ثلاثة أحوال:

إحداها: أن ينكسر بحيث لا يمنع الاستعمال، وهذا لا تأثير له.

والثانية: أن ينكسر بحيث يمنع الاستعمال ويحوج إلى سبك وصوغ جديد، فتجب فيه الزكاة لخروجه عن صلاحية الاستعمال[1]. ويبتدئ الحول من يوم الانكسار.

الثالثة ـ وهي المذكورة في الكتاب ـ: أن ينكسر بحيث يمنع الاستعمال لكن لا يحوج إلى صوغ جديد، بل يقبل الإصلاح باللحام. فإن قصد جعله تبراً أو دراهم، أو قصد أن يكنزه، انعقد الحول عليه من يوم الانكسار.

وإن قصد إصلاحه فوجهان:

---

(١) وبه قال فقهاء المالكية والحنبلية.

انظر: «الخرشي» (٢/ ١٨٢)، «المغني والشرح الكبير» (٢/ ٦٠٧).

أظهرهما: أنه لا زكاة وإن تمادت عليه أحوال؛ لدوام صورة الحليّ وقصد الإصلاح[١].

والثاني: يجب لتعذر الاستعمال.

وإن لم يقصد لا هذا ولا ذاك، ففيه خلاف؛ منهم من يجعله وجهين ويقول بترتيبهما على الوجهين فيما إذا قصد الإصلاح. وهذه الصورة أولى بأن تجري في الحول.

ومنهم من يجعله قولين:

أحدهما: أنه تجب الزكاة، لأنه غير مستعمل في الحال ولا معدّ له.

وأظهرهما: المنع، لأن الظاهر استمراره على ما سبق من قصد الاستعمال، وذكر في «البيان»[٢]: أن هذا هو الجديد، والأول القديم.

فإذا جمعت بين الصورتين قلت: في المسألة ثلاثة أوجه كما ذكر في الكتاب؛ ثالثها وهو الأظهر: الفرق بين أن يقصد الإصلاح وبين ألا يقصد شيئاً. وموضع الخلاف عند الجمهور ما إذا لم يقصد جعله تبراً أو دراهم وإن كان لفظ الكتاب مطلقاً.

قال:

(فإن قيل: ما الانتفاعُ المُحرَّمُ في عَينِ الذهَبِ والفِضّةِ؟ قلنا: أمّا الذهَب: فأصلُه على التحريمِ في حقِّ الرجال، وعلى التحليلِ في حقِّ

---

(١) وهو الذي صححه النووي في «المجموع» (٦/ ٣٧).

(٢) «البيان» (٣/ ٣٠٣).

النســاء. ولا يحلُّ للرجالِ إلا تَمويهٌ[1] لا يحصُلُ منه الذهَب، أو اتخاذُ أنفٍ لمن جُدِعَ أنفُه).

جرت عادة الأصحاب بالبحث عن ما يحل ويحرم من التحلي بالتبرين، ليعلم موضع القطع بوجوب الزكاة وموضع القولين.

فأما الذهب، فأصله على التحريم في حق الرجال، وعلى التحليل في حق النساء، لما روي أنه ﷺ قال في الذهب والحرير: «هذان حرام على ذكور أمتي حل لإناثها»[2] واستثنى في الكتاب عن التحريم نوعين:

أحدهما: التمويه الذي لا يحصل منه شيء. وفي جوازه في الخاتم والسيف وغيرهما وجهان سبق في الأواني ذكرهما[3]، وبالتحريم أجاب العراقيون هاهنا. وقد عرفت مما ذكرنا أن قوله: (إلا تمويه)، ينبغي أن يعلم بالواو.

والثاني: يجوز لمن جُدِعَ أنفه اتخاذ أنف من ذهب وإن أمكن اتخاذه من الفضة، لأن الذهب لا يصدأ، وقد روي أن رجلاً قُطع أنفه يوم الكُلاب[4] فاتخذ أنفاً من

---

(١) تَمْويه الشيء: طلاؤه بفضة أو ذهب وتحته نحاس أو حديد.
انظر: «القاموس المحيط» ص١٦١٨.

(٢) سبق تخريجه (٣/ ٤٥٣).

(٣) انظر: المطبوع مع «المجموع» (١/ ٣٠٢ - ٣٠٣)، و«المجموع» (٦/ ٣٨).

(٤) يوم الكُلاب: يوم معروف من أيام الجاهلية، وليس من غزواته ﷺ، الكُلَاب، بضم الكاف وتخفيف اللام: موضع كان فيه يومان من أيام العرب المشهورة. وقيل: هو ما بين الكوفة والبصرة على سبع ليالٍ من اليمامة. فكانت به وقعة في الجاهلية.
انظر: «لسان العرب» (١/ ٧٢٦)، «المصباح» ص٥٣٧، «معجم البلدان» (٤/ ٤٧٢)، أبو داود (٦/ ١٢٣)، «معالم السنن» (٦/ ١٢٢)، «حاشية السندي على النسائي» (٨/ ١٦٤).

فضة فأنتن عليه، فأمره النبي ﷺ أن يتخذ أنفاً من ذهب[١]، وفي معنى الأنف: السن والأنملة، فيجوز اتخاذهما من الذهب، وكل ما جاز من الذهب فهو من الفضة أجوز.

ولا يجوز لمن قطعت يده أو إصبعه أن يتخذهما من ذهب أو فضة، لأنها لا تعمل بخلاف الأنملة يمكن تحريكها، وهل يجوز أن يتخذ لخاتمه سناً أو أسناناً من الذهب؟

قال الأكثرون: لا، وهو الذي أورده في «التهذيب»[٢] ونظْم الكتاب يوافقه، فإنه لم يستثن من التحريم إلا التمويه واتخاذ الأنف.

وقال الإمام[٣]: لا يبعد تشبيه القليل منه بالضَّبَّة الصغيرة في الأواني وبتطريف الثوب بالحرير.

وللأكثرين أن يقولوا: الخاتم ألزم للشخص من الإناء، واستعماله أدوم، فجاز الفرق بين أسنانه وبين الضَّبَّة. وأما التطريف بالحرير: فأمر الحرير أهون، لأن الخيلاء فيه أدنى.

واعلم أن كل حلي يحرم لبسه على الرجال يحرم لبسه على الخنثى لجواز كونه رجلاً؛ وهل عليه زكاته؟ الأظهر: أنها تجب لكونه حراماً، وبه أجاب أبو العباس الروياني في «المسائل الجرجانيات»[٤]. وقيل: هو على القولين في الحلّي المباح.

---

(١) أخرجه أبو داود في كتاب الخاتم، باب ربط الأسنان بالذهب (٦/ ١٢٢)، والنسائي في كتاب الزينة، باب الرخصة في خاتم الذهب للرجال (٨/ ١٦٤)، والترمذي في كتاب اللباس، باب ما جاء في شد الأسنان بالذهب، وقال: «حديث حسن» (٤/ ٢٤٠)، وقال السندي في حاشيته على النسائي (٨/ ١٦٤): «وفي إسناد الحديث كلام للناس»، لكن الترمذي قال: «حديث حسن». وقال ناس: «إنه مرسل»، والله أعلم.

(٢) «التهذيب» (٣/ ٩٨).

(٣) «نهاية المطلب» (٣/ ٢٨٢).

(٤) وهو الذي صححه النووي في «المجموع» (٦/ ٤٤).

وأشار في «التتمة» إلى: أن له لبس حليّ الرجال والنساء جميعاً، لأنه كان له لبسهما في الصغر فيستصحب إلى زوال الإشكال.

قال:

(وأما الفِضّةُ: فحلالٌ للنساء، ولا يحلُّ للرجلُ إلا التختُّمُ به، وتحليةُ آلاتِ الحربِ كالسيفِ والمِنطَقة، وفي السُّروجِ واللُّجُمِ وجهان، وتحرُمُ على المرأةِ آلاتُ الحربِ لما فيه من التشبُّهِ بالرجال).

يجوز للرجل التختم بالفضة لما روي أنه ﷺ اتخذ خاتماً من فضة[1]، وهل له لبس ما سوى الخاتم من حلي الفضة كالسوار والدُّمْلَج[2] والطوق؟ لفظ الكتاب يقتضي المنع حيث قال: «ولا يحل للرجل إلا التختم به» وبه قال الجمهور.

وقال أبو سعيد المتولي: إذا جاز التختم بالفضة فلا فرق بين الإصبع وسائر الأعضاء كحليّ الذهب في حق النساء، فيجوز له لبس الدملج في العضد، والطوق في العنق، والسوار في اليد وغيرها. وبهذا أجاب المصنف في الفتاوى[3] وقال: لم يثبت في الفضة إلا تحريم الأواني وتحريم الحليّ على وجه يتضمن التشبه بالنساء. فأعلم لهذا قوله: (لا يحل للرجل إلا التختم به).

ويجوز للرجل تحلية آلات الحرب بالفضة كالسيف والرمح وأطراف السهام

---

(١) متفق عليه. وهو عند البخاري في كتاب اللباس، باب خاتم الفضة (٧/ ٥١)، وعند مسلم في كتاب اللباس والزينة، باب لبس النبي ﷺ خاتماً من ورِق نقشه: محمد رسول الله (٣/ ١٦٥٦).

(٢) الدملج والدملوج بضم الدال واللام فيهما، وقيل بفتح اللام كجندب: المعضد.
انظر: «مختار الصحاح» ص١٨٥، «القاموس المحيط» ص٢٤٢.

(٣) «الفتاوى» (ص: ٣٠).

والدرع والمنطقة والرّانين[1] والخف وغيرها، لأنه يغيظ الكفار وقد ثبت أن قبيعة سيف رسول الله ﷺ كانت من فضة[2].

وفي تحلية السرج واللجام والثغر وجهان:

أحدهما ـ وبه قال ابن سلمة ـ: يجوز، كالسيف والمنطقة.

وأصحهما: المنع، كالأواني بخلاف آلات الحرب الملبوسة[3]. ويروى هذا عن نصه في رواية البويطي والربيع وموسى بن أبي الجارود[4]. وأجرى هذا الخلاف في الركاب، وفي بُـرَة الناقة[5] من الفضة.

ورأيت كثيراً من الأئمة قطعوا في تصانيفهم بتحريم القلادة للدابة، ولا يجوز تحلية شيء مما ذكرنا بالذهب لعموم المنع فيه.

---

(١) ران الشيء على فلان رنياً، من باب باع: غلبه، ثم أُلقِيَ المصدر على الغطاء.
انظر: «المصباح» ص٢٤٩.

(٢) أخرجه الترمذي في كتاب الجهاد، باب ما جاء في السيوف وحليتها (٤/ ٢٠٠) من حديث مزيدة العصري، ومن حديث أنس، وقال فيهما: «حديث حسن غريب»، وأخرج من نحوه البخاري في كتاب الأشربة، باب الشرب من قدح النبي ﷺ وآنيته، من حديث عاصم الأحول (٦/ ٢٥٢).

(٣) وهو الذي صححه النووي في «المجموع»، وهو المذهب عند فقهاء الشافعية.
انظر: «المجموع» (٦/ ٣٨).

(٤) وهو موسى بن أبي الجارود بن عمران، أبو الوليد المكي، فقيه جليل، روى كتاب «الأمالي» عن الشافعي، أقام بمكة يفتي الناس على مذهب الشافعي، وقال أبو بكر الحسيني في طبقاته: «ولا أعلم تاريخ وفاته».
انظر: «تهذيب الأسماء واللغات» (٢/ ١٢٠)، «طبقات الحسيني» ص٢٩، «طبقات ابن الصلاح» (٢/ ٨٩٠).

(٥) البرة: محذوفة اللام وهي حلقة تجعل في أنف البعير، تكون من صفر ونحوه.
انظر: «المصباح» ص٤٦.

ويحرم على النساء تحلية آلات الحرب بالذهب والفضة جميعاً، لأن في استعمالهن لها تشبهاً بالرجال، وليس لهن التشبه بالرجال، هكذا ذكره الجمهور.

واعترض عليه صاحب «المعتمد» بأن آلات الحرب من غير أن تكون محلاة، إما أن يجوز للنساء لبسها واستعمالها أو لا يجوز، والثاني باطل، لأن كونه من ملابس الرجال لا يقتضي التحريم وإنما يقتضي الكراهة. ألا ترى أنه قال في «الأم»[1]: «ولا أكره للرجل لبس اللؤلؤ إلا للأدب، وأنه من زي النساء لا للتحريم»، فلم يحرم زي النساء على الرجال وإنما كرهه، فكذلك حكم العكس. وقد ذكرت نحواً من هذا في صلاة العيد.

وأيضاً: فإنّ الحِرَاب[2] جائز للنساء في الجملة، وفي تجويز الحراب تجويز استعمال آلات الحروب.

وإذا ثبت جواز استعمالها وهي غير محلاة، فيجوز استعمالها وهي محلاة، لأن التحلي لهن أجوز منه للرجال. وهذا هو الحق إن شاء الله تعالى[3].

وبتقدير ألا يجوز لهن استعمالها وهي غير محلاة، فلا يكون التحريم ناشئاً من التحلية فلا يحسن تعليقه بها.

---

(١) انظر: ما يلبس المحارب مما ليس فيه نجاسة (١/ ٣٧٣).

(٢) الحراب: جمع حربة، وهي آلة الحرب كالرمح. انظر: «القاموس المحيط» ص٩٣، «المصباح» ص١٢٨.

(٣) وقال النووي في «المجموع» (٦/ ٣٦) وفي «الروضة» (٢/ ١٢٥) عند ذكر قول المؤلف: «وليس الحكم كما قال الشاشي والرافعي، بل الصواب: أن تشبه النساء بالرجال وعكسه حرام للحديث الصحيح: «لعن الله المتشبهين بالنساء من الرجال، والمتشبهات من النساء بالرجال»، وقد صرح الرافعي بتحريمه بعد هذا بأسطر. وأما نصه في «الأم» فليس مخالفاً لهذا، لأن مراده أنه من جنس زي النساء». أما الحديث فقد أخرجه البخاري في كتاب اللباس، باب المتشبهين بالنساء والمتشبهات بالرجال (٧/ ٥٥).

ويجوز للنساء لبس أنواع الحلي من الذهب والفضة كالقرط والطوق والخاتم والخلخال والسوار والتعاويذ.

وفي اتخاذهن النعال من الذهب والفضة وجهان:

أحدهما ـ ويحكى عن الماوردي(١): أنه لا يجوز لما فيه من الإسراف.

وأصحهما ـ ويحكى عن القاضي الحسين ـ: أنه يجوز كسائر الملبوسات(٢).

وأما التاج فقد ذكروا: أنه إن جرت عادة النساء بلبسه كان مباحاً، وإلا فهو مما يلبسه عظماء الفرس فيحرم. وكأن هذا إشارة إلى اختلاف الحكم بحسب اختلاف النواحي. فحيث جرت عادة النساء بلبسه جاز لبسه، وحيث لم تجز لا يجوز تحرزاً عن التشبه بالرجال.

وفي الدراهم والدنانير التي تثقب وتجعل في القلادة وجهان: حكاهما القاضي الروياني، أظهرهما: المنع، لأنها لم تخرج بالصوغ عن النقدية.

وفي لبس الثياب المنسوجة بالذهب والفضة وجهان. أصحهما: الجواز. وذكر ابن عبدان: أنه ليس لهن اتخاذ زر القميص والجبة والفرجية منهما. ولعل هذا جواب على الوجه الثاني.

وكل حلي أبيح للنساء، فذلك إذا لم يكن فيه سرف، فإن كان كالخلخال وزنه مئتا درهم ففيه وجهان. الذي ذكره معظم العراقيين المنع، وأوجبوا فيه الزكاة قولاً واحداً. وفي معناه إسراف الرجل في تحلية آلات الحِراب.

ولو اتخذ الرجل خواتيم كثيرة، أو المرأة خلاخيل كثيرة لتلبس الواحد منها بعد

---

(١) انظر: «الحاوي» (٣/ ٢٧٥).

(٢) وهو الذي صححه النووي في «المجموع» (٦/ ٤٠).

الواحد فلا يمتنع، وليس كالواحد الثقيل. وطرد ابن عبدان فيه الوجهين. وهذا كله فيما يتحلى به لُبْساً.

قال:

(فأما في غيرِ التحلّي فقد حرَّمَ الشرعُ اتخاذَ الأواني من الذهبِ والفِضّةِ على الرجالِ والنساء. وفي المُكْحُلةِ الصغيرةِ تَردُّد. وفي تحليةِ السِّكِّينِ للمِهنةِ[1] بالفِضّةِ إلحاقاً لها بآلاتِ الحربِ خِلاف).

في الفصل مسألتان:

إحداهما: استعمال أواني الذهب والفضة حرام على الرجال والنساء كما بينا في كتاب الطهارة. وفي اتخاذها خلاف[2]، وجواب الكتاب هاهنا وفي الطهارة: التحريم[3].

ويجوز إعلام قوله: (اتخاذ الأواني)، بالواو للخلاف الذي شرحناه في الطهارة. ومسألة المُكْحُلَة قد ذكرها مرة هناك، ونقل الإمام التردد فيها عن صاحب «التقريب» وقيد بها إذا كانت من فضة، وفيه كلام ذكرناه في شرحها ثَم.

الثانية: في تحلية سكاكين المهنة وسكاكين المِقْلَمَة بالفضة وجهان:

أحدهما: الجواز، إلحاقاً لها بآلات الحرب.

وأصحهما: المنع، لأنها لا تُراد للحرب.

---

(١) في (ز): «سكين المهنة». (م ع).

(٢) أي فيه خلاف، هل ذلك الاتخاذ ممنوع على سبيل التحريم أو على سبيل التنزيه؟ فيه قولان.

(٣) أي وهو أصح القولين عند الشافعية، وبه قال فقهاء الحنفية والمالكية والحنبلية.

انظر: «مجمع الأنهر» (٢١/ ٥٢٦)، «الخرشي» (١/ ٩٨)، «الروضة» (٢/ ١٢٦)، «العزيز في شرح الوجيز» كتاب الطهارة (١/ ٣٦١)، «المغني والشرح الكبير» (٢/ ٦١٠)، و(١/ ٥٦).

قال الإمام[١]: وهذا الخلاف في استعمالها للرجال، ويثور منه اختلاف في حق النساء، إن ألحقناها بآلات الحرب فليس للنسوة استعمالها وإلا ففيه احتمال.

قال:

(وفي تحليةِ المُصحَفِ بالفِضّةِ وجهان؛ للحَمْلِ على الإكرام. وفي تحليتِه بالذهبِ ثلاثةُ أوجُه؛ يُفرَّقُ في الثالثِ بينَ الرجالِ والنساء. وتحليةُ غيرِ المُصحَفِ من الكُتُبِ لا تجوزُ أصلاً، كتحليةِ الدَّواةِ والسهمِ والمِقلَمة. وقيل: يجوزُ تحليةُ الدَّواةِ بالفِضّة، ويلزمُ على قياسِه المِقلَمةُ والكُتب. وتحليةُ الكعبةِ والمساجدِ بالقَناديلِ من الذهبِ والفِضّة؛ قيل: إنه ممنوع، ولا يبعُدُ تجويزُه إكراماً كما في المُصحَف).

هل يجوز تحلية المصحف بالفضة؟ فيه وجهان:

أحدهما: لا، كالأواني[٢].

وأظهرهما: نعم، وبه قال أبو حنيفة رحمه الله إكراماً للمصحف[٣].

وجعل أبو القاسم الكرخي في هذا الخلاف قولين، وقال: في سير الواقدي ما يدل على حظرها[٤]. وفي القديم والجديد وحرملة ما يدل على الجواز.

---

(١) «نهاية المطلب» (٣/ ٢٨٣).

(٢) وبه قال فقهاء الحنابلة، انظر: «المغني والشرح الكبير» (٢١/ ٦١١).

(٣) وبه قال فقهاء المالكية، انظر: «البحر الرائق» (٨ / ٢٠٣)، «مرح المعالي في شرح الأمالي» ص٦١٥، «الخرشي» (١/ ٩٨)، و(٢/ ١٨٢).

(٤) وقال النووي في «المجموع» عند ذكر قول الواقدي: «إنه شاذ». انظر: (٦/ ٤٢).

وفي تحليته بالذهب ثلاثة أوجه:

أحدها ـ وبه أجاب الشيخ أبو محمد في «مختصر المختصر» ـ: الجواز إكراماً، وبه قال أبو حنيفة رحمه الله[١].

والثاني: المنع إذ ورد في الخبر ذمها[٢].

والثالث: الفرق بين أن يكون للمرأة فيجوز، وبين أن يكون للرجل؛ فلا يجوز طرداً للمنع من الذهب في حق الرجال. وكلام الصيدلاني والأكثرين إلى هذا أميل.

وذكر بعضهم: أنه يجوز تحلية نفس المصحف دون غلافه المنفصل عنه، والأظهر التسوية.

وأما سائر الكتب، فقال في الكتاب: «إن تحليتها لا تجز أصلاً» وذلك لأن الأئمة لم يحكوا فيها خلافاً، بل قاسوا وجه المنع في المصحف على سائر الكتب إشعاراً بالاتفاق فيها.

وذكروا وجهين في تحلية الدَّوَاة والمرآة والمِقْلَمَة والمقراض بالفضة:

أصحهما: المنع، كالأواني.

والثاني: الجواز كالسيف والسكين، وبه أجاب في «مختصر المختصر»، وأراد صاحب الكتاب بقوله: (وقيل: يجوز تحلية الدواة بالفضة)، حكاية جوابه، وقاس عليه المقلمة وسائر الكتب.

---

(١) وهو المشهور عند فقهاء المالكية على جلد المصحف من خارج، ولا يكتب ولا يجعل له الأعشار ولا الأحزاب ولا الأخماس. انظر: «البحر الرائق» (٨/ ٢٠٣)، «مرح المعالي في شرح الأمالي» ص٦١٥، «الخرشي» (٢/ ٩٨).

(٢) وبه قال فقهاء الحنابلة، انظر: «المغني والشرح الكبير» (٢/ ٦١١).

وفي تحلية الكعبة وسائر المساجد بالذهب والفضة وتعليق قناديلها فيها وجهان مرويان في «الحاوي»[(١)] وغيره:

أحدهما: الجواز تعظيماً كما في المصحف، وكما يجوز ستر الكعبة بالديباج.

وأظهرهما: المنع، ويُحكى ذلك عن أبي إسحاق؛ إذ لم يُنقل ذلك عن فعل السلف[(٢)].

وحكم الزكاة مبني على الوجهين، نعم لو جعل المتخذ وقفاً فلا زكاة فيه بحال.

وقد تعرض في الكتاب للوجهين معاً حيث قال: «قيل: إنه ممنوع ولا يَبْعد تجويزه إكراماً»، لكن حكى المنع نقلاً، والتجويز احتمالاً، تأسياً بالإمام[(٣)] رحمه الله، فإنه هكذا فعل.

خاتمة: إذا أوجبنا الزكاة في الحلي المباح، فلو اختلف وزن الحلي وقيمته، كما لو كانت لها خلاخيل وزنها مئتا درهم، وقيمتها ثلاثمئة، أو فرض مثله في المناطق المحلاّة للرجال، فالاعتبار في الزكاة بوزنها أو قيمتها؟ فيه وجهان:

أحدهما ـ وبه قال الماوردي[(٤)] ـ: أن الاعتبار بالوزن لا القيمة، لأنها زكاة عين فلا ينظر فيها إلى القيمة كما في المواشي، ولهذا لو كان وزن الحلي مئة درهم وقيمته بسبب الصنعة مئتان لا تجب فيها الزكاة.

---

(١) انظر: (٣/ ٢٧٦).

(٢) وهو الذي صححه النووي في «المجموع» (٦/ ٤٢).

(٣) «نهاية المطلب» (٣/ ٢٨٤).

(٤) انظر: «الحاوي» (٣/ ٢٧٦).

وأصحهما عند ابن سريج وعامة العراقيين: أنه تعتبر الصنعة[1]، لأنها صفة في العين، فيلزمه إخراج زكاة العين على تلك الصفة، كما يلزم إخراج المضروب عن المضروب.

فعلى هذا يتخير بين أن يخرج ربع عشر الحلي مشاعاً، ثم يبيعه الساعي ويفرق الثمن على المساكين، وبين أن يخرج خمسة دراهم مصنوعة قيمتها سبعة ونصف، ولا يجوز أن يكسره ويخرج خمسة مكسورة، لأن فيه ضرراً عليه وعلى المساكين.

ولو أخرج من الذهب ما قيمته سبعة دراهم ونصف، فهو جائز عند ابن سريج للحاجة، ممتنع عند الأكثرين لإمكان تسليم ربع العشر مشاعاً وبيعه بالذهب بعد ذلك.

ولو كانت له آنية وزنها مئتان ويرغب فيها بثلاثمئة، فيبنى حكم زكاتها على الخلاف في جواز الاتخاذ؛ إن جوزناه فالحكم على ما ذكرناه في الحليّ، وإن لم نجوز فلا قيمة للصنعة شرعاً، فله إخراج خمسة من غيره، وله كسره وإخراج خمسة منه، وله إخراج ربع عشره مشاعاً. ولا سبيل إلى إخراج الذهب بدلاً.

وكل حلي لا يحل لأحد من الناس فحكم صنعته حكم صنعة الإناء، وفي ضمانها على كاسره وجهان، وما يحل لبعض الناس، فعلى كاسره ضمانها.

وما يكره من التحلي ولا يحرم كالضبة الصغيرة على الإناء للزينة، ألحقوه بالمحظور في وجوب الزكاة. وقال صاحب «التهذيب»[2] من عند نفسه: الأولى أن يكون كالمباح والله أعلم.

---

(١) أي يعتبر قيمتها. انظر أيضاً: «الروضة» (٢/ ١٢٦).

(٢) «التهذيب» (٣/ ٩٩).

قال رحمه الله:

(النوع الرابع: زكاةُ التجارة:

ومالُ التجارة: كلُّ ما قُصِدَ الاتِّجارُ فيه عندَ اكتسابِ المِلكِ بالمُعاوَضةِ المَحضة. ولا يكفي مُجرَّدُ النيّةِ دونَ الشِّراء، ولا عندَ الاتِّهابِ أو الرجوعِ بالعَيب. وهل يكفي عندَ الخُلعِ أو النِّكاح؟ فيه وجهان. ولو اشترى عبداً على نيّةِ التجارةِ بثَوبِ قِنْيةٍ فرُدَّ عليه بالعَيبِ انقطَعَ حَوْلُه. وكذا لو باعَ ثوبَ تجارةٍ بعبدٍ للقِنيةِ ثم رُدّ).

زكاة التجارة واجبة عند جمهور الفقهاء، ومنهم الشافعي رضي الله عنه؛ قطع به قوله في الجديد[1]، وحكي عنه في القديم ترديد قول؛ فمنهم من قال: له في القديم قولان، ومنهم من لم يثبت خلاف الجديد شيئاً. وذكر في «النهاية»[2] أن نفي وجوبها يُعزَى إلى مالك[3]، ولا يكاد يثبت ذلك عنه، إنما المشهور عنه: أنها لا تجب بعد النضوض، حتى لو نضَّ بعدما اتَّجر سنين كثيرة لا تجب إلا زكاة سنة واحدة.

---

(١) وهو المذهب عند الشافعية، وبه قال فقهاء الحنفية والحنبلية.

انظر: «بدائع الصنائع» (٢/ ٢٠)، «التفريع» (١/ ٢٨٠)، «المجموع» (٦/ ٤٧)، «شرح منتهى الإرادات» (١/ ٤٠٧).

(٢) «نهاية المطلب» (٣/ ٢٩٣).

(٣) قال الإمام مالك في «الموطأ» (١/ ٢٥٦): «وما كان من مال عند رجل يديره للتجارة ولا ينِضّ لصاحبه منه شيء. تجب عليه فيه زكاة». وقال صاحب «التفريع»: «ولا زكاة في شيء من العروض المقتناة، والزكاة واجبة في عروض التجارة مدارة كانت أو غير مدارة. فالمدارة تزكَّى كل عام، وغير المدارة تزكَّى بعد البيع لعام واحد».

والأصل في الباب: ما روي عن أبي ذر أن النبي ﷺ قال: «في الإبل صدقتها، وفي البقر صدقتها، وفي الغنم صدقتها، وفي البَزّ صدقته»[١]، ومعلوم أنه ليس في البز زكاة العين فيكون الواجب زكاة التجارة. وعن سمرة بن جندب قال: «كان النبي ﷺ يأمرنا أن نخرج الزكاة مما نعده للبيع»[٢]، واعتمد الشافعي رضي الله عنه فيما روي عن أبي عمرو بن حماس[٣] أن أباه حماساً قال: مررت على عمر بن الخطاب رضي الله عنه وعلى عنقي أُدُم[٤] أحملها فقال: «ألا تؤدي زكاتك يا حماس؟» فقلت: «مالي غير هذه، وأُهُب[٥] في القَرَظ»[٦] قال: «ذلك مال فضع»، فقال: فوضعتها بين يديه فحسبها، فوجدت قد وجب فيها الزكاة، فأخذ منها الزكاة[٧].

---

(١) أخرجه البيهقي في باب زكاة التجارة (٤/ ١٤٧)، والدارقطني في باب ليس في الخضروات صدقة (٢/ ١٠٠)، والحاكم في أوائل كتاب الزكاة، وقال: «إسناده صحيح على شرط الشيخين» (١/ ٥٤٥).
وقوله في الحديث: «وفي البزّ صدقته»، قال النووي في «المجموع» (٦/ ٤٧): «هو بفتح الباء وبالزاي، هكذا رواه جميع الرواة. وصرح بالزاي الدارقطني والبيهقي»، البزّ: هو نوع من الثياب التي هي أمتعة البزاز.
انظر: «المصباح» ص٤٧، «القاموس المحيط» ص٦٤٧، «التعليق المغني» (١/ ١٠١)، «تهذيب الأسماء واللغات» (٣/ ٢٧).

(٢) أخرجه الدارقطني في باب زكاة مال التجارة وسقوطها عن الخيل والرقيق (٢/ ١٢٨) وأبو داود في باب العروض إذا كان للتجارة (٢/ ١٧٥)، وقال ابن حجر في «التلخيص» (٦/ ٤٠): «وفي إسناده جهالة».

(٣) هو أبو عمرو بن حماس ـ بكسر المهملة والتخفيف ـ الليثي، مقبول من السادسة مات سنة (٩٣هـ).
انظر: «تقريب التهذيب» ص٦٦٠، «خلاصة تذهيب تهذيب الكمال» ص٤٥٦.

(٤) أُدُم، بفتحتين وبضمتين أيضاً وهو جمع «الأديم» مثل بريد وبُرُد. وهو الجلد المدبوغ، أو الطعام المأدوم.
انظر: «المصباح» ص٩، «القاموس المحيط» ص١٣٨٩.

(٥) أُهُب، بفتحتين وضمتين، وأَهِبَة جمع: الإهّاب ككتاب وكتب، وهو الجلد ما لم يدبغ.
انظر: «القاموس المحيط» ص٧٧، «لسان العرب» ص٢١٧.

(٦) القرظ: هو ورق السَّلم يدبغ به الأديم، انظر: «المصباح» ص٤٩٩.

(٧) أخرجه البيهقي في باب زكاة التجارة (٤/ ١٤٦)، والشافعي في «الأم» (٢/ ٦٣)، وفي «مسنده» (٩/ ٣٩٥).

إذا تقرر ذلك، فأول ما بدأ به في الكتاب: بيان أن مال التجارة ماذا؟ فقال: (ومال التجارة: كل ما قصد الاتجار فيه عند اكتساب الملك بالمعاوضة المحضة). وفي هذا الضابط أمور قد فصلها بصور:

فمنها: أن مجرد نية التجارة لا تجعل المال مال تجارة، حتى لو كان له عرض للقنية ملكه بشراء وغيره ثم جعله للتجارة لم يصر للتجارة[1] ولم ينعقد الحول عليه، خلافاً للكرابيسي[2] من أصحابنا حيث قال: «يصير مال تجارة بمجرد النية»، وبه قال أحمد في إحدى الروايتين[3] لما روينا من خبر سمرة. وكما لو كان عنده عرض للتجارة فنوى أنه للقنية؛ يصير للقنية وينقطع حول التجارة.

لنا: أن ما لا يثبت له حكم الحول بدخوله في ملكه، لا يثبت بمجرد النية كما لو نوى بالمعلوفة السوم، ويخالف عرض التجارة تصير للقنية بمجرد النية من وجهين:

أحدهما: أنه ليس للاقتناء معنى إلا الحبس والإمساك للانتفاع، فإذا أمسك ونوى الاقتناء فقد قرن النية بصورة الاقتناء، لا أنه جردها.

---

(١) وهو المذهب عند فقهاء الشافعية وبه قال فقهاء المالكية، وهو أصح الروايتين عند الحنبلية. والذي عليه فقهاء الحنفية في صفة نصاب أموال التجارة: أن يكون معداً للتجارة، وهو أن يمسكها للتجارة، وذلك بنية التجارة مقارنة لعمل التجارة.
انظر: «بدائع الصنائع» (٢/ ٢١)، «الخرشي» (٢/ ١٩٨)، «المجموع» (٦/ ٤٦)، «الروضة» (٢/ ١٢٧)، «شرح منتهى الإرادات» (١/ ٤٠٧)، «المغني والشرح الكبير» (٢/ ٦٢٤) و(٢/ ٦٣١).

(٢) وهو أبو علي الحسين بن علي بن يزيد البغدادي الكرابيسي، من أصحاب الشافعي، كان متضلعاً في الفقه والحديث والأصول ومعرفة الرجال، وله تصانيف كثيرة. توفي سنة (٢٤٥هـ)، وقيل: (٢٤٨هـ).
انظر: «طبقات الحسيني» ص٢٦، «تاريخ البغدادي» (٨/ ٦٤)، «شذرات الذهب» (٢/ ١١٧).

(٣) والراجح من الروايتين عند الحنابلة، وهو الذي ذهب إليه جمهور فقهاء الشافعية كما سبق ذكره قريباً.

الثاني: أن الأصل في العروض الاقتناء، والتجارة عارضة، فبمجرد النية يعود حكم الأصل. وإذا ثبت حكم الأصل، فبمجرد النية لا يزول. وهذا كما أن المسافر يصير مقيماً بمجرد النية، والمقيم لا يصير مسافراً بمجرد النية.

ومنها: لو اقترنت نية التجارة بالشراء، كان المشترَى مال تجارة، ودخل في الحول لانضمام قصد التجارة إلى فعلها، كما لو نوى وسار يصير مسافراً. ولا فرق بين أن يكون الشراء بعرضٍ أو نقدٍ أو دينٍ، ولا بين أن يكون حالًّا أو مؤجلاً وإذا ثبت حكم التجارة، لا يحتاج لكل معاملة إلى نية جديدة.

وفي معنى الشرى ما لو صالح عن دين له في ذمة إنسان على عرض بنية التجارة فيصير للتجارة سواءً كان الدين قرضاً أو ثمن مبيع أو ضمان متلف. وكذلك الاتهاب بشرط الثواب إذا نوى به التجارة.

وأما الهبة المحضة والاحتشاش والاحتطاب والاصطياد والإرث، فليست معدودة من أسباب التجارة، فلا أثر لاقتران النية بها.

وكذا الرد بالعيب والاسترداد. حتى لو باع عرضاً للقنية بعرض للقنية، ثم وجد بما أخذ عيباً فرده واسترد الأول على قصد التجارة، أو وجد صاحبه بما أخذ عيباً فرده، وقصد المردود عليه بأخذه التجارة، لم يصر مال تجارة.

ولو كان عنده ثوب للقنية فاشترى به عبداً للتجارة ثم رد عليه الثوب بعيب؛ انقطع حول التجارة ولم يكن الثوب المردود مال تجارة، لأن الثوب لم يكن عنده على حكم التجارة حتى يقال: ينقطع بالبيع ويعود إلى ما كان قبله، بخلاف ما لو كان الثوب للتجارة أيضاً فإنه يبقى حكم التجارة فيه بعد البيع، وكذا لو تبايع التاجران ثم تقايلا يستمر حكم التجارة في المالين.

ولو كان عنده ثوب تجارة فباعه بعبد للقنية، فرُدّ عليه الثوب بالعيب لم يعد على

حكم التجارة، لأن قصد القنية قطع حول التجارة، والرد والاسترداد بعد ذلك ليسا من التجارة في شيء. فصار كما لو قصد القنية بمال التجارة الذي عنده ثم نوى جعله للتجارة ثانياً لا يؤثر حتى تقترن النية بتجارة جديدة.

ولو خالع الرجل امرأته وقصد التجارة في عوض الخلع، أو زوج السيد أمته، أو نكحت الحرة، ونويا التجارة في الصداق، ففيه وجهان:

أحدهما: أنه لا يكون مال تجارة، لأن الخلع والنكاح ليسا من عقود التجارات والمعاوضات المحضة، ولأنه ليس المملوك بهما مملوكاً بعين مال.

وأظهرهما ـ ولم يذكر أكثر العراقيين سواه ـ: أنه يكون مال تجارة، لأنه مال مَلَكه بمعاوضة، ولهذا ثبتت الشفعة فيما ملك بهما[1].

وأجري الوجهان في المال الُمَصالح عليه عن الدم، والذي آجر به نفسه أو ماله إذا نوى بهما التجارة. وفيما إذا كان تصرفه في المنافع، بأن كان يستأجر المستغلّات ويؤاجرها على قصد التجارة.

قال رحمه الله:

(والنِّصابُ مُعتبَرٌ في أوَّلِ الحَوْلِ وآخِرِه دونَ الوسطِ على قول، وفي جميعِ الحَوْلِ على قول، وفي آخِرِ الحَوْلِ فقط على قول؛ لأنّ انخفاضَ السِّعْرِ لا ينضَبِط. ولو كان النُّقصانُ محسوساً بالتنضيضِ ففي انقطاعِ الحَوْلِ على هذا القولِ وجهان).

لا خلاف في اعتبار الحول في زكاة التجارة. ويدل عليه مطلق قوله ﷺ: «لا

---

(١) وهو الذي صححه النووي في «المجموع» (٦/ ٤٩).

زكاة في مال حتى يحول عليه الحول»[١].

والنصاب معتبر أيضاً، لكن في وقت اعتباره ثلاثة أقوال على ما ذكر صاحب الكتاب والإمام[٢]:

أحدها: أنه يعتبر في أول الحول وآخره. أما في الأول فليجري في الحول، وأما في الآخر فلأنه وقت الوجوب، ولا يعتبر فيما بينهما لعسر مراعاة النصاب بالقيمة، فإن الأسعار تضطرب انخفاضاً وارتفاعاً.

وثانيها: أنه تعتبر في جميع الحول كما في المواشي. فعلى هذا لو نقصت القيمة عن النصاب في لحظة انقطع الحول، فإن كمل بعد ذلك استأنف الحول من يومئذٍ.

وأصحها: أنه لا يعتبر إلا في آخر الحول. أما أنه لا يعتبر في أثنائه فلما سبق. وأما أنه لا يعتبر في أوله، فكالزيادة على النصاب. لمّا لم يشترط وجودها في أثناء الحول لوجوب زكاتها، لم يشترط وجودها في أول الحول.

فعلى هذا لو اشترى عرضاً للتجارة بشيءٍ يسير، انعقد الحول عليه ووجبت الزكاة فيه إذا بلغت قيمته نصاباً في آخر الحول. واحتج لهذا القول بحديث حِمَاس، فإنه لم ينظر إلى القيمة إلا في الحال، ولم يبحث عما تقدم.

وليس هذا الاحتجاج كما ينبغي. وعبر الأكثرون عن الخلاف في المسألة بالوجوه دون الأقوال. وسبب اختلاف العبارة: أنها جميعاً ليست منصوصة، وإنما المنصوص منها الثالث[٣]، والأولان خرّجهما شيوخ الأصحاب، هكذا حكى الشيخ

---

(١) سبق تخريجه (ص: ٢١).

(٢) «نهاية المطلب» (٣/ ٢٩٤).

(٣) وهو أصح الأقوال الثلاثة عند فقهاء الشافعية، لأنه وقت الوجوب، فلا يعتبر غيره لكثرة اضطراب القيم. انظر: «المجموع» (٦/ ٥٥)، «مغني المحتاج» (١/ ٣٩٧)، «الروضة» (٢١/ ١٢٩).

أبو علي، والمذاهب المخرجة يعبر عنها بالوجوه تارة وبالأقوال تارة أخرى. وبالقول الثاني قال ابن سريج، ونسب ابن حمدان[١] إليه الأول، والله أعلم.

ويجوز أن يعلّم الأول بالميم والألف، والثاني بالميم والحاء، والثالث بالحاء والألف، لأن مذهب أبي حنيفة رحمه الله مثل القول الأول، ومذهب أحمد مثل الثاني، ومذهب مالك مثل الثالث[٢].

ثم احتملنا نقصان النصاب في غير الآخر فذلك في حق من تربص بسلعته حتى تم الحول وهي نصاب بالقيمة.

فأما لو باعها بسلعة أخرى في أثناء الحول، فقد حكى الإمام فيه وجهين:

أحدهما: أن الحول ينقطع ويبتدئ حول السلعة الأخرى من يوم ملكها.

وأصحهما: أن الحكم كما لو تربص بسلعته، ولا أثر للمبادلة في أموال التجارة.

ولو باعها في أثناء الحول بالنقد وهو ناقص عن النصاب ثم اشترى به سلعة فتم الحول وهي تبلغ نصاباً بالقيمة ففيه وجهان لتحقق النقصان حساً؛ قال الإمام رحمه الله: «والخلاف في هذه الصورة أمثل منه في الأولى». ورأيت المتأخرين يميلون إلى انقطاع الحول، والله أعلم. وهذه الصورة الأخيرة هي المذكورة في الكتاب.

واعرف من اللفظ شيئين:

أحدهما: أن قوله: (فلو كان النقصان محسوساً بالتنضيض)، ليس المراد

---

(١) أورده المحقق بأنه (ابن حمدان) والصحيح أنه (ابن عبدان)؛ فابن عبدان فقيهٌ شافعي وهو متوفى (٤٣٣ هـ)، أما ابن حمدان فهو حنبلي وتوفي (٦٩٥ هـ) أي متأخراً عن الإمام الرافعي ولا يتصوّر أن يكون هو المقصود. (م ع)

(٢) انظر: «الهداية» (٢/ ٢٢٠)، «شرح العناية» (٢/ ٢٢٠)، «بداية المجتهد» (١/ ١٩٦)، «المغني والشرح الكبير» (٢/ ٦٢٤).

منه مطلق التنضيض، فإنه لو باع بالدراهم. والحال تقتضي التقويم بالدنانير على ما سيأتي، فهو كبيع السلعة بالسلعة.

والثاني: أن قوله: (على هذا القول)، يوهم تخصيص الوجهين بالقول الثالث، وهما جاريان على القول الأول أيضاً ولا فرق.

فرع:

لو تم الحول وقيمة سلعته دون النصاب، فهل يبتدئ حول ثان؟ فيه وجهان:

قال أبو إسحاق: «نعم ويسقط حكم الحول الأول».

وقال ابن أبي هريرة: لا، بل متى بلغت القيمة نصاباً تجب الزكاة ثم يبدأ حول ثان.

والأول أصح عند صاحب «التهذيب»[1] وغيره.

قال:

(وابتداءُ حَوْلِ التجارة: مِن وقتِ الشِّراءِ بنيّةِ التجارةِ إن كان المُشترى به عَرْضاً؛ ماشيةً كانت أو لم تكن. وإن كان المُشترى به نقداً فمِن وقتِ النقد؛ نِصاباً كان أو لم يكن. إن قلنا: إنّ النِّصابَ لا يُعتبَرُ في ابتداءِ الحَوْل، وبالجُملة: زكاةُ التجارةِ والنقدَينِ يُبنى حَوْلُ كلٍّ واحدٍ منهما على حَوْلِ صاحبِه لاتِّحادِ المُتعلَّقِ ومقدارِ الواجب).

غرض الفصل: الكلام في ابتداء الحول؛ وجملته أن مال التجارة لا يخلو إما أن يملكه بأحد النقدين أو بغيرهما. فإن ملكه بأحد النقدين نظر: إن كان نصاباً كما لو

(١) «التهذيب» (٣/ ١٠٢).

اشترى بعشرين ديناراً أو بمئتي درهم، فابتداء الحول من يوم ملك ذلك النقد، ويبنى حول التجارة على حوله. ووجهوا ذلك بشيئين:

أحدهما: أن قدر الواجب فيهما واحد، وكذلك متعلقه. فإن الزكاة واجبة في عين النقد وفي قيمة السلعة، وهي من جنس النقد الذي كان رأس المال، بل هي نفس الدراهم إلا أنها صارت مبهمة بعدما كانت معينة، فصار كما لو ملك مئتي درهم ستة أشهر ثم أقرضها مليئاً تلزمه الزكاة بعد ستة أشهر من يوم القرض.

والثاني: أن النقد أصل وعرض التجارة تبع له وفرع عليه، ألا ترى أن التقويم به يقع فيُبنى حوله عليه.

وخرّجوا على الوجهين: ما إذا بادل الدراهم بالدراهم، حيث ينقطع الحول ولا يبني. أما على الأول، فلأن زكاة النقد في العين، ولكل واحد من عين الدراهم الأولى وعين الثانية حكم نفسها، وأما على الثاني، فلأن الثانية لا تقوّم بالأولى، وليست إحداهما أصلاً والأخرى فرعاً لها. وهذا فيما إذا كان الشراء بعين النصاب.

أما إذا اشترى بنصاب من أحد النقدين في الذمة ـ وله مئتا درهم أو عشرون ديناراً ـ فنقدها في ثمنه، ينقطع حول النقد ويبتدئ حول التجارة من يوم الشرى؛ هذا لفظ صاحب «التهذيب»[1] وعلل بأن هذه الدراهم والدنانير لم تتعين للتصرف فيه، والله أعلم.

وإن كان النقد الذي هو رأس المال دون النصاب، فليس له حول حتى يبني عليه، فيكون ابتداء الحول من يوم ملك عرض التجارة. هذا إذا ملك بأحد النقدين. ولو ملك بغيرهما، فله حالتان:

---

(١) «التهذيب» (٣/ ١٠٦).

إحداهما: أن يكون ذلك الغير مما لا تجب الزكاة فيه كالثياب والعبيد، فابتداء الحول من يوم الملك، لأن ما ملكه قبله لم يكن مال زكاة.

والثانية: أن يكون مما تجب فيه الزكاة، كما لو ملكه بنصاب من السائمة، فظاهر المذهب: أن حول السائمة ينقطع ويبتدئ حول التجارة من يوم الملك، ولا يبني لاختلاف الزكاة قدراً ومتعلقاً[1].

قال الإصطخري: يبني حوله على حول السائمة كما لو ملك بنصاب من النقد. واحتج بقوله في «المختصر»[2]: «ولو اشترى عرضاً للتجارة بدراهم أو بدنانير أو بشيء تجب فيه الصدقة من الماشية، وكان أفاد ما اشترى به ذلك العرض من يومه لم يقوّم العرض حتى يحول الحول من يوم أفاد ثمن العرض»، وحمل المزني هذا النص على ما رآه الإصطخري ثم اعترض عليه وصار إلى عدم البناء.

وعامة الأصحاب نفوا ذهاب الشافعي رضي الله عنه إلى البناء، فتكلموا على هذا النص من وجوه:

أحدها: قال ابن سريج وأبو إسحاق وغيرهما: إن مسألة «المختصر» مفروضة فيما إذا استفاد ثمن العرض يوم الشراء، وحينئذ لا فرق بين أن يقال يعتبر الحول من يوم الشراء وبين أن يقال يعتبر من يوم ملك الثمن.

والثاني: أن الشافعي رضي الله عنه جمع بين ثلاث صور: الشراء بالدراهم، والشراء بالدنانير، والشراء بالماشية، ثم أجاب في الصورتين الأوليين دون الآخرة، وقد يقع مثل ذلك في كلامه واحتجوا لهذا بأنه قال: «من يوم أفاد الثمن» ولفظ الثمن يقع على النقدين دون الماشية.

---

(١) وهو الذي قطع به جماهير الشافعية. انظر: «المجموع» (٦/ ٥٦)، «الروضة» (٢/ ١٣٠).

(٢) انظر: (٩/ ٥٨)، انظر كذلك: «الأم» (٢/ ٦٤).

واعلم أن في حقيقة الثمن خلافاً، سنذكره في كتاب البيع إن شاء الله تعالى جده.

وهذا الوجه يتفرع على أن الثمن هو الذهب والفضة لا غير. ومن قال بالتأويل الأول أطلق لفظ الثمن على الماشية أيضاً.

والثالث: تغليط المزني في النقل. وإلى هذا مال إمام الحرمين(١)، ورأى التأويل تكلفاً.

ولنتكلم فيما يتعلق بلفظ الكتاب خاصة:

قوله: (من وقت الشراء بنية التجارة)، ليس لتخصيص الحكم بالشراء، بل هو مذكور تمثيلاً، وسائر الاكتسابات الملحقة به في معناه. ويجوز إعلامه بالواو، لأن اللفظ مطلق لا يفرق بين أن يكون قيمة ما اشتراه للتجارة نصاباً أو لا يكون، وهو مجرى على إطلاقه. إذا فرعنا على أن النصاب لا يعتبر إلا في آخر الحول، وهو الصحيح. فإذا اعتبرناه في جميع الحول أو في طرفيه ولم يبلغ قيمة المشترى نصاباً، فليس ابتداء الحول من يوم الشراء، بل هو وقت بلوغ قيمته نصاباً.

وقوله: (ماشية كانت)، معلم بالواو لما حكينا عن الإصطخري.

وقوله: (وإن كان المشترى به نقداً فمن وقت النقد)، أي من وقت ملك النقد، ثم قوله: (نصاباً كان أو لم يكن)، إن قلنا: النصاب لا يعتبر في ابتداء الحول هو موضع نظر وتأمل، لأنه إما أن يريد به: نصاباً كان المال المشترى أو لم يكن، أو يريد به: نصاباً كان النقد أو لم يكن، وهو الأسبق إلى الفهم. فإن أراد الثاني فقد صرح باحتساب الحول من وقت ملك النقد مع نقصانه عن النصاب. وإن أراد به الأول، فقد حكم بالاحتساب من وقت ملك النقد مطلقاً، وليس كذلك، بل يشترط فيه

(١) «نهاية المطلب» (٣/ ٣٠٩).

كون ذلك النقد نصاباً، نص عليه الشافعي رضي الله عنه وقطع به الأصحاب من غير فرق بين أن يعتبر النصاب في جميع الحول أو لا يعتبر. لأن النقد الناقص ليس مال زكاة حتى يفرض جريانه في الحول.

وقوله: (زكاة التجارة والنقدين يبنى حول كل واحد منهما على حول صاحبه)، يبين أنه لو باع مال تجارة بنقد بنية القنية، يبنى حول النقد على حول مال التجارة، كما يبنى حول مال التجارة على حول النقد.

وقوله: (لاتحاد المتعلق ومقدار الواجب)، إشارة إلى التوجيه الأول وقد بيناه.

قال:

(وكُلُّ زيادةٍ حصلَت بارتفاعِ القيمةِ وجبَتِ الزكاةُ فيها بحَولِ رأسِ المالِ كالنَّتاج. فإن رُدَّ إلى أصل النُّضوضِ فقَدرُ الرِّبحِ من الناضِّ لا يُضمُّ إلى حَوْلِ الأصلِ على أحدِ القولَين، لأنه مُستفادٌ من كَيْسِ المشتري لا من عَينِ المال).

ربح مال التجارة ينقسم إلى حاصل من غير نضوض المال، وإلى حاصل مع نضوضه.

أما القسم الأول: فهو مضموم إلى الأصل في الحول كالنتاج، لأن المحافظة على حول كل زيادة مع اضطراب الأسواق وتدرجها انخفاضاً وارتفاعاً في غاية العسر.

قال في «النهاية»[1]: «وقد حكى الأئمة القطع بذلك»، لكن من يعتبر النصاب في جميع الحول كما في زكاة الأعيان قد لا يسلم وجوب الزكاة في الربح في آخر الحول.

---

(١) «نهاية المطلب» (٣/ ٣٠٤).

وقضية قياسه أن نقول: «ظهور الربح في أثناء الحول بمثابة نضوضه»، وسيأتي الخلاف فيه في القسم الثاني. قال: «وهذا لا بد منه»، والأئمة قد يذكرون القول الضعيف مع الصحيح، ثم إذا توسطوا التفريع تركوا الضعيف جانباً. وهذا الكلام يقتضي إعلام قوله في الكتاب: (بحول رأس المال)، بالواو.

فعلى المشهور الصحيح: لو اشترى عرضاً للتجارة بمئتي درهم فصارت قيمته في خلال الحول ثلاثمئة، زكّى الثلاثمئة عند تمام الحول إن كان ارتفاع القيمة قبل الحول بلحظة. ولو ارتفعت بعد الحول فالربح مضمون إلى الأصل في الحول الثاني كما في النتاج.

وأما القسم الثاني: وهو الحاصل مع النضوض فينظر فيه: إن صار ناضاً غير جنس رأس المال، فهو كما لو بدل عرضاً بعرض لأن التقويم لا يقع به[1]. وحكى الشيخ أبو علي عن بعض أصحابه: أنه على الخلاف الذي نذكره فيما إذا صار ناضاً من جنس رأس المال.

وإن صار ناضاً من جنسه، فإما أن يفرض في خلال الحول أو بعده. وعلى التقدير الأول، فإما أن يمسك الناض إلى أن يتم الحول، أو يشتري به سلعة:

الحالة الأولى: أن يمسك الناض إلى تمام الحول، كما إذا اشترى عرضاً بمئتي درهم وباعه في خلال الحول بثلاثمئة وتم الحول وهو في يده.

فقد قال الشافعي رضي الله عنه في باب زكاة التجارة: إنه يزكي المئتين ويفرد مئة الربح بحول[2].

---

(١) وهو المذهب عند فقهاء الشافعية. انظر: «الروضة» (٢/ ١٣١).

(٢) انظر: «المختصر» (٩/ ٥٨).

وقال في باب زكاة المال القراض[1]: إذا دفع ألف درهم إلى رجل قراضاً على النصف، فاشترى بها سلعة وحال الحول عليها وهي تساوي ألفين، ففيها قولان:

أحدهما: أنه يزكي الكل.

والثاني: أن رب المال يزكي ألفاً وخمسمئة، فأوجب زكاة جميع الربح أو نصفه عند تمام الحول، ولم يفرده بحول.

واختلف الأصحاب على طريقين:

أظهرهما ـ وبه قال أبو إسحاق والأكثرون ـ: أن المسألة على قولين:

أحدهما ـ وهو اختيار المزني[2]: أنه يزكي الربح بحول الأصل، لأنه فائدته ونماؤه، فأشبه ما إذا لم يرد إلى النضوض ونتاج الماشية.

وأصحهما: أنه يفرد الربح بحول[3] لظاهر قوله ﷺ: «لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول»[4] ويخالف ما إذا لم ينض، لأن الربح ثمة كامن غير متميز عن الأصل، ومتعلق الزكاة واحد وهو القيمة، ويخالف النتاج فإنه متولد من أصل المال، والربح هاهنا غير متولد من غير المال، بل هو مستفاد بالتصرف من كيْس المشتري. ولهذا لو غصب ماشيته فتوالدت وجب رد النتاج مع الأصل. ولو غصب دراهم فتصرف فيها وربح كان الربح له في أظهر القولين.

والطريق الثاني ـ وبه قال ابن سريج ـ: القطع بإفراد الربح بحول، وحمل كلامه

---

(١) انظر: «المختصر» (٩/ ٥٩).

(٢) انظر: «المختصر» (٩/ ٥٩).

(٣) وهو أظهر القولين عند الشافعية. انظر «المجموع» (٦/ ٥٨)، «الروضة» (٢/ ١٣١).

(٤) سبق تخريجه (ص: ٢١).

في القراض على ما إذا اشترى السلعة بألف وهي تساوي ألفين، فليس فيها زيادة بعد الشراء، فلذلك أوجب الزكاة في الربح مع الأصل. قال هؤلاء: هكذا صور المسألة في «الأم»، لكن المزني لم ينقلها على وجهها.

ومنهم من قال: قصده بما ذكر في مال القراض بيان أن زكاة جميع الربح قبل المقاسمة على رب المال أم يتقسط عليه وعلى العامل؟ فأما أن حول الربح هل هو حول الأصل أم لا؟ فهذا مما لم يقع مقصداً ثم، ولا يوجه الكلام نحوه، فلا احتجاج فيه على أنه ليس في اللفظ تصوير للرد إلى النضوض، فيجوز حمله على ارتفاع القيمة من غير نضوض.

وإذا فرعنا على أن الربح يفرد بحول، فابتداؤه من يوم الظهور أم من يوم نض وباع؟ فيه وجهان:

أحدهما ـ وبه قال ابن سريج ـ: أنه من يوم الظهور، لأن الربح لم يحصل بالبيع وإنما حصل بارتفاع قيمة السلعة.

والثاني: أنه من يوم البيع والنضوض، لأن الزيادة به تستقر، وقبله قد يتوهم زيادة فيتبين خلافه لاضطراب السوق. قال القاضي الروياني وغيره: «وهذا ظاهر المذهب»[1].

الحالة الثانية: أن يشتري بها سلعة قبل تمام الحول، فطريقان:

أحدهما: القطع بأنه يزكي عن الجميع، لأن ما في يده في آخر الحول عرض.

وأصحهما: أن الحكم كما لو أمسك الناض إلى تمام الحول، لأن الربح بالنضوض بمثابة فائدة استفادها، فلا يختلف حكمها بين أن يشتري بها سلعة أو لا يشتري[2].

---

(١) انظر: «المجموع» (٦/ ٥٨).

(٢) وهو المذهب الصحيح عند الشافعية. انظر: «الروضة» (٢/ ١٣٣)، «المجموع» (٦/ ٥٨).

وهذا كله فيما إذا باع ونض في خلال الحول، فأما إذا باع ونض بعد تمامه، فقد قال الشيخ أبو علي: ينظر؛ إن ظهرت الزيادة قبل تمام الحول، فلا خلاف في أنه يزكّي الكل بحول الأصل. وإن ظهرت بعد تمامه فوجهان:

أحدهما: هكذا.

وأظهرهما: أنه يستأنف للربح حولاً.

وجميع ما ذكرناه فيما إذا اشترى العرض بنصاب من أحد النقدين أو اشتراه بغيرهما وهو يساوي نصاباً.

أما لو اشترى بمئة درهم مثلاً وباعه بعد ستة أشهر بمئتي درهم وبقيت عنده إلى آخر الحول من يوم الشراء، فإن قلنا بظاهر المذهب وهو: أن النصاب لا يشترط إلا في آخر الحول، تفرعت المسألة على القولين في أن الربح من الناض هل يضم إلى الأصل في الحول؟ إن قلنا: نعم، فعليه زكاة المئتين. وإن قلنا: لا، لم يزكِّ مئة الربح إلا بعد ستة أشهر أخرى. وإن قلنا: إن النصاب يشترط في جميع الحول أو في طرفيه، فابتداء حوله من يوم باع ونض، فإذا تم زكّى عن المئتين.

واعلم أن مسألة الكتاب فما إذا ردّ إلى النضوض في خلال الحول. ثم اللفظ من جهة إطلاقه يشمل ما إذا أمسك الناض حتى تم الحول، وما إذا اشترى به سلعة أخرى. ويشمل أيضاً ما إذا كان نصاباً في أول الحول أو ناقصاً عنه. وإجراؤه على إطلاقه فيهما صحيح مستمر.

وقوله: (لا يضم)، معلم بالزاي لما قدمناه. وقوله: (على أحد القولين)، بالواو للطريقة القاطعة بعدم الضم. ثم نوضح الفصل بفرعين:

أحدهما من مولدات ابن الحداد، وهو: ما لو ملك الرجل عشرين ديناراً فاشترى بها عرضاً للتجارة ثم باعه بعد ستة أشهر من ابتداء الحول بأربعين ديناراً،

واشترى بها سلعة أخرى ثم باعها بعد تمام الحول بمئة، كيف يزكي؟ أما إذا قلنا: إن الربح من الناض لا يفرد بحول، فعليه زكاة جميع المئة. وأما إذا قلنا: يفرد فعليه زكاة خمسين ديناراً، لأنه اشترى السلعة الثانية بأربعين، عشرون منها رأس ماله الذي مضى عليه ستة أشهر، وعشرون ربح استفاده يوم باع الأول واشترى الثاني. فإذا مضت ستة أشهر فقد تم الحول على نصف السلعة، فيزكيه بزيادته، وزيادته ثلاثون ديناراً، لأنه ربح على العشرينين ستين، وكان ذلك كامناً وقت تمام الحول. ثم إذا مضت ستة أشهر أخرى، فعليه زكاة العشرين الثانية، فإن حولها حينئذ يتم، ولا يضم إليها ربحها، لأنه صار ناضاً قبل تمام حولها. فإذا مضت ستة أشهر أخرى فعليه زكاة ربحها وهو الثلاثون الباقية فإن كانت الخمسون التي أخرج زكاتها في الحول الأول باقية عنده، فعليه إخراج زكاتها ثانياً مع الثلاثين. هذا جواب ابن الحداد تفريعاً على أن الربح الناض لا يفرد بحول.

وحكى الشيخ أبو علي فيه وجهين آخرين ضعيفين:

أحدهما: أنه عند البيع الثاني يخرج زكاة عشرين، فإذا مضت ستة أشهر أخرى أخرج زكاة عشرين أخرى وهي التي كانت ربحاً في الحول الأول، فإذا مضت ستة أشهر أخرى أخرج زكاة الستين الباقية، لأنها إنما استقرت عند البيع الثاني، فمنه يبتدئ حولها.

والثاني: أنه عند البيع الثاني يخرج زكاة عشرين، ثم إذا مضت ستة أشهر زكّى عن الثمانين الباقية، لأن الستين التي هي الربح حصلت في حول العشرين التي هي الربح الأول، فيضم إليها في الحول.

ولو كان الفرع بحاله لكنه لم يبع السلعة الباقية، فيزكّي عند تمام الحول الأول خمسين كما ذكرنا، وعند تمام الحول الثاني الخمسين الثانية، لأن الربح الآخر ما صار ناضاً.

الفرع الثاني: اشترى بمئتي درهم عرضاً للتجارة، فباعه بعد ستة أشهر بثلاثمئة واشترى بها عرضاً وباعه بعد تمام الحول بستمئة، فإذا لم يفرد الربح بحول أخرج زكاة الستمئة وإن أفردناه أخرج زكاة أربعمئة. فإذا مضت ستة أشهر أخرج زكاة مئة، فإذا مضت ستة أشهر أخرى أخرج زكاة المئة الباقية. هذا على جواب ابن الحداد.

وأما على الوجهين الآخرين: فيخرج عند البيع الثاني زكاة مئتين. ثم على الوجه الأول إذا مضت ستة أشهر أخرج زكاة مئة، وإذا مضت ستة أشهر أخرى أخرج زكاة ثلاثمئة، وعلى الوجه الثاني إذا مضت ستة أشهر من يوم البيع الثاني أخرج زكاة الأربعمئة الباقية. ولو لم يبع العرض الثاني أخرج زكاة أربعمئة عند تمام الحول وزكاة الباقي بعد ستة أشهر، هذا هو الحكم فإن أردت التوجيه فخرجه على ما سبق.

قال:

(فإن نتَجَ مالُ التجارةِ كان النَّتاجُ مالَ تجارةٍ أيضاً على أحدِ الوجهَين، ويُجبَرُ به نُقصانُ الولادةِ في نِصابِ مالِ التجارةِ وجهاً واحداً، ثم حَوْلُه حَوْلُ الأصلِ على الأصحّ).

مال التجارة إذا كان حيواناً، فلا يخلو إما أن تجب فيه زكاة العين كنصاب السائمة من الغنم، فالكلام فيه وفي نتاجه سيأتي من بعد، أو لا تجب كالخيل والجواري والمعلوفة من الغنم. فهل يكون نتاجها مال تجارة؟ فيه وجهان:

أحدهما: لا، لأن النماء الذي تفيده العين لا يناسب الاستنماء بطريق التجارة، فلا يجعل مال تجارة، ويروى هذا عن ابن سريج.

وأصحهما: نعم، لأن الولد جزء من الأم فله حكمها، وزوائد مال التجارة من فوائد التجارة عند أهلها.

والوجهان فيما إذا لم تنقص قيمة الأم بالولادة، فإن نقصت كما إذا كانت قيمة الجارية ألفاً فعادت بالولادة إلى الثمانمئة وقيمة الولد مئتان، فيجبر نقصان الأم بقيمته، وعليه زكاة الألف، ولو عادت قيمتها إلى تسعمئة جبرنا نقصان المئة من الولد، لأن سبب النقصان انفصال الولد، وهو عَتِيدٌ حاضر، فيجعل كأنه لا نقصان. كذا حكي عن ابن سريج وغيره. قال الإمام[1]: وفيه احتمال ظاهر، وقضية قولنا: «إنه ليس مال تجارة» أن لا يجبر به نقصان الجارية كالمستفاد بسبب آخر.

وقوله في الكتاب: (في نصاب مال التجارة)، لفظ النصاب حشو في هذا الموضع.

وقوله: (وجهاً واحداً)، أي من جهة النقل. وما ذكره الإمام إنما أبداه على سبيل الاحتمال.

وثمار أشجار التجارة بمثابة أولاد حيوان التجارة، ففي كونها مال تجارة ما ذكرنا من الوجهين، ثم إن لم نجعل الأولاد والثمار مال تجارة، فكيف القول في زكاتها في السنة الثانية وما بعدها؟ أَتُخرجها من حساب التجارة كما لو ورث عبداً أم كيف الوجه؟

قال إمام الحرمين[2]: الظاهر أنا لا نوجب الزكاة، فإنه فيما نختاره الآن منفصلًا عن تبعية الأم، وليس أصلاً في التجارة.

وإن فرعنا على أنها مال تجارة وضممناها إلى الأصل، ففي حولها وجهان:

أحدهما: أنها على القولين في ربح الناض، لأنها زيادة مستقرة من مال التجارة، فعلى أحد القولين ابتداء الحول من انفصال الولد وظهور الثمار.

وأصحهما: أن حولها حول الأصل كالزيادات المنفصلة وكالنتاج في الزكاة العينية.

---

(١) «نهاية المطلب» (٣/ ٣١١).

(٢) «نهاية المطلب» (٣/ ٣١٢).

قال:

(وأما المُخرَج: فهو رُبعُ عُشرِ القيمةِ من النقدِ الذي كان رأسَ المال؛ نِصاباً كان أو لم يكن. فإن كان اشتراه بعَرْضِ قِنيةٍ قُوِّمَ بالنقدِ الغالب. فإن غلبَ نَقدانِ ولم يبلُغْ نِصاباً إلا بأحدِهما قُوِّمَ به، وإن بلغَ بهما نِصاباً يُخَيَّرُ المالكُ على وجه، ورُوعيَ غِبطةُ المساكين على وجه، وتتعيَّنُ الدراهمُ على وجهٍ لأنه أرفَق، ويُعتبَرُ بالنقدِ الغالبِ في أقربِ البلادِ على وجه).

لا خلاف في أن قدر زكاة التجارة ربع العشر كما في النقدين، وممّ تخرج؟

قطع في الجديد بأنها تخرج من القيمة، ولا يجوز أن تخرج من عين ما في يده، وبه قال مالك[1]، لأن متعلق الزكاة هو القيمة.

وحكي عن القديم قولان:

أحدهما: مثل هذا.

والثاني: أنه يخرج ربع عشر ما في يده، لأنه الذي يملكه، والقيمة تقدير، واختلفوا في هذا القول.

منهم من قال: إنه ترخيص وتجويز لإخراج العين باعتبار القيمة، ولو أخرج

---

(١) وهو الذي نص عليه الشافعي، وبه الفتوى وعليه العمل عند الشافعية، وهو ما ذهب إليه فقهاء الحنفية والحنبلية.

انظر: «بدائع الصنائع» (٢/ ٢٠)، «بداية المجتهد» (١/ ١٩٧)، «المجموع» (٦/ ٦٨)، «المختصر» (٩/ ٥٨)، «المغني والشرح الكبير» (٢/ ٦٢٣).

ربع عشر القيمة جاز. ومن قال بهذا قال في المسألة قولان: تعيين القيمة، والتخيير بين العين والقيمة، وبه قال أبو إسحاق.

ومنهم من قال: ما ذكره في القديم أراد تعيين العين للإخراج، ومن قال بهذا قال: في المسألة قولان[1] تعيين العين، وتعيين القيمة. وحكى ابن عبدان هذا عن ابن أبي هريرة.

ومن الأصحاب من استوعب وجعل المسألة على ثلاثة أقوال:

أصحها: تعيين العين.

والثاني: تعيين القيمة.

والثالث: التخيير بينهما، وتُحكى هذه الطريقة عن ابن سريج، وعليها جرى صاحب «التقريب».

ثم الفتوى والتفريع على الجديد، وهو الذي ذكره في الكتاب. لكنا نورد صورة لإيضاح هذا الخلاف فنقول: إذا ملك مئة درهم فاشترى بها مئتي قفيز[2] من الحنطة فحال الحول وهي تساوي مئتين، فتجب عليه الزكاة تفريعاً على أن النصاب لا يعتبر إلا في آخر الحول. فعلى الأصح يخرج خمسة دراهم، وعلى الثاني خمسة أقفزة، وعلى الثالث يتخير بينهما.

ولو أَخَّر إخراج الزكاة حتى تراجع السوق ونقصت القيمة نظر:

---

(١) من قوله: «تعيين القيمة» إلى قوله «قولان» سقط في (ظ).

(٢) القفيز: مكيال، وهو ثمانية مكاكيك. والجمع: أقفزة وقُفزان، وهو يعادل (٣٦) صاعاً من القمح، أي ما يزن (١١٢ , ٢٦) كيلو غراماً، أو ما سعته (٠٥٣ , ٣٣) ليتراً.

انظر: «المصباح» ص٥١١، «القاموس المحيط» ص٦٧٠، «الإيضاح والتبيان» ص٧٢.

إن كان ذلك قبل إمكان الأداء، فإن قلنا: الإمكان شرط الوجوب، سقطت الزكاة، وإن قلنا: شرط الضمان وعادت القيمة إلى مئة، فعلى الأصح يخرج درهمين ونصفاً، وعلى الثاني يخرج خمسة أقفزة، وعلى الثالث يتخير بينهما.

وإن كان بعد الإمكان، فعلى الأصح يخرج خمسة دراهم لأن النقصان من ضمانه، وعلى الثاني يخرج خمسة أقفزة ولا يضمن نقصان القيمة مع بقاء العين كالغاصب، وعلى الثالث يتخير بينهما.

وإن أَخَّر فزادت القيمة وبلغت أربعمئة:

فإن كان ذلك قبل الإمكان وقلنا: إنه شرط الوجوب، فعلى الأصح يخرج عشرة دراهم، وعلى الثاني خمسة أقفزة منها، وعلى الثالث يتخير بينهما، وإن قلنا: إنه شرط الضمان، فعلى الأصح يخرج خمسة دراهم، وعلى الثاني خمسة أقفزة قيمتها عشرة دراهم، لأن هذه الزيادة في ماله ومال المساكين.

وعن ابن أبي هريرة: أنه يكفي على هذا القول خمسة أقفزة قيمتها خمسة دراهم، لأن هذه الزيادة حدثت بعد وجوب الزكاة وهي محتسبة في الحول الثاني، وعلى الثالث يتخير بين الأمرين.

ولو أتلف الحنطة بعد وجوب الزكاة وقيمتها مئتا درهم، ثم ارتفعت قيمتها فصارت أربعمئة: فعلى الأصح: يخرج خمسة دراهم فإنها القيمة يوم الإتلاف، وعلى الثاني: يخرج خمسة أقفزة قيمتها عشرة دراهم، وعلى الثالث: يتخير بينهما.

إذا عرفت ذلك: فالكلام بعده فيما يقوّم به العرض. ولا يخلو الحال أول ما ملك مال التجارة، إما أن يملكه بالنقد أو بغير النقد أو بهما.

القسم الأول: أن يملكه بالنقد:

فإما أن يملكه بأحد النقدين أو بهما. فإن ملكه بأحد النقدين، فإما أن يكون نصاباً أو لا يكون. فإن كان نصاباً كما لو اشتراه بمئتي درهم أو عشرين ديناراً، فيقوّم في آخر الحول بذلك النقد، لأن الحول مبني على حوله، والزكاة واجبة فيه. فإن بلغ نصاباً بذلك النقد، أخرج زكاته وإلا فلا. وإن كان الباقي غالب نقد البلد، ولو قوّم به بلغ نصاباً بل لو اشترى بمئتي درهم عرضاً وباعه بعشرين ديناراً وقصد التجارة مستمراً، فتم الحول والدنانير في يده ولا تبلغ قيمتها مئتي درهم، فلا زكاة فيها، هذا ظاهر المذهب.

وعن صاحب «التقريب» حكاية قول: أن التقويم أبداً يقع بغالب نقد البلد، ومنه يخرج الواجب سواء كان رأس المال نقداً أو غيره، لأنه أرفق بالمستحقين لسهولة التعامل به. وحكى القاضي الروياني هذا عن ابن الحداد[1].

وقال أبو حنيفة وأحمد[2]: يعتبر الأحظ للمساكين، فنقوّم به، ولو عبرة بما ملك به. وإن كان دون النصاب ففيه وجهان:

أحدهما ـ وبه قال أبو إسحاق ـ: أنه يقوّم بغالب نقد البلد كما لو اشترى بعرض، لأنه لا زكاة فيه كما لا زكاة في العرض.

وأصحهما ـ وهو المذكور في الكتاب، وبه قال ابن أبي هريرة ـ: أنه يقوّم بذلك النقد أيضاً، لأنه أصل ما في يده، وأقرب إليه من نقد البلد.

وموضع الوجهين ما إذا لم يملك من جنس النقد الذي ملك به ما يتم به النصاب. فإن ملك كما لو اشترى بمئة درهم عرضاً للتجارة وهو يملك مئة أخرى

---

(١) وقال النووي في «المجموع» عند ذكر هذا القول (٦/ ٦٤): «إنه قول غريب».

(٢) انظر: «بدائع الصنائع» (٢/ ٢١)، «المغني والشرح الكبير» (٢/ ٦٢٧).

فلا خلاف في أن التقويم بجنس ما ملك به، لأنه اشترى ببعض ما انعقد عليه الحول، وابتداء الحول من يوم ملك الدراهم.

وإن ملك بالنقدين جميعاً فله ثلاثة أحوال، لأنه إما أن يكون كل واحد منهما نصاباً، أو لا يكون واحد منهما نصاباً، أو يكون أحدهما نصاباً دون الآخر.

أما في الحالة الأولى: فيقوّم بهما على نسبة التقسيط يوم الملك. وطريقة تقويم أحد النقدين بالآخر يومئذ بأنه اشترى بمئتي درهم وعشرين ديناراً عروضاً للتجارة فينظر: إن كانت قيمتها مئتي درهم وعشرين ديناراً، فقد علمنا أن نصف العروض مشترى بالدراهم ونصفها بالدنانير. وإن كانت قيمتها عشرة دنانير فثلثها مشترى بالدراهم وثلثاها بالدنانير، فهكذا تقوّم في آخر الحول، ولا يضم أحدهما إلى الآخر، حتى لا تجب الزكاة إذا لم يبلغ واحد منهما نصاباً وإن كان بحيث لو قوّم الجميع بأحد النقدين لبلغ نصاباً، وحول كل واحد من المبلغين من يوم ملك ذلك النقد.

وأما في الحالة الثانية: فإن قلنا: ما دون النصاب كالعروض، قوّم الجميع بنقد البلد، وإن قلنا: إنه كالنصاب قوّم ما ملكه بالدراهم بالدراهم، وما ملكه بالدنانير بالدنانير.

وأما في الحالة الثالثة: فيقوّم ما ملكه بالنقد الذي هو نصاب بذلك النقد، وما ملكه بالنقد الثاني فعلى الوجهين. وكل واحد من المبلغين يقوّم به في آخر حوله. وحول المملوك بقدر النصاب من يوم ملك ذلك النقد. وحول المملوك بالآخر من يوم ملك العروض. وإذا اختلف جنس المقوم به فلا ضم كما سبق.

القسم الثاني: أن يملكه بغير النقد[1] كما لو ملكه بعرض للقنية.

---

(١) أي أن يكون رأس المال غير النقد.

فيقوّم في آخر الحول بغالب نقد البلد من الدراهم أو الدنانير، إن بلغ به نصاباً أخرج زكاته، وإلا فلا شيء عليه وإن كان يبلغ بغيره نصاباً.

فإن كان يجري في البلد النقدان وأحدهما أغلب، فالتقويم به. وإن استويا نظر، إن بلغ بأحدهما نصاباً دون الآخر قوّم به، وإن بلغ بهما ففيه وجوه أربعة:

أحدها: أن المالك يتخير فيقوم بأيهما شاء ويخرج الزكاة، ويحكى هذا عن أبي إسحاق.

والثاني: أنه يراعي الأغبط للمساكين.

والثالث: أنه يتعين التقويم بالدراهم، لأنها أرفق وأصلح لشراء المحقرات. قال الروياني: وهذا اختيار ابن أبي هريرة.

والرابع: أنه يعتبر بالنقد الغالب في أقرب البلاد إليه لاستوائهما في ذلك البلد، فصار كما لو لم يكن فيه نقد.

فهذا هو الترتيب المذكور في الكتاب، وكذا أورده العراقيون والقاضي الروياني، وحكوا بأن الوجه الأول أصح. وإيراد الإمام وصاحب «التهذيب»[1] يقتضي ترجيح الثاني، لأنهما قالا: إذا استويا ولم يغلب أحدهما، يقوّم بالأنفع للمساكين، فإن استويا فيه فعندئذ فيه الوجوه الثلاثة الباقية. وما ذكراه يعتضد بأن الأظهر في اجتماع الحِقَاق وبنات اللبون رعاية الأغبط. وما ذكره غيرهما يعتضد بأن الأظهر في الجُبران أن الخيار في تعيين الشاتين والدراهم إلى المعطي.

ويدخل في هذا القسم المملوك بالخلع، والنكاح على قصد التجارة، إذا قلنا: إنه مال تجارة.

---

(١) «نهاية المطلب» (٣/ ٢٩٧)، «التهذيب» (٣/ ١٠٨).

القسم الثالث: أنه يملك بالنقد وغيره معاً، كما لو اشترى بمئتي درهم وعرض قنية، فما يقابل الدراهم يقوم بالدراهم، وما يقابل العرض بنقد البلد.

فإن كان النقد دون النصاب، عاد الوجهان. وكما يجزئ التقسيط عند اختلاف الجنس يجزئ عند اختلاف الصفة، كما لو اشترى بنصاب من الدنانير بعضها صحيح وبعضها مكسَّر وبينهما تفاوت، يقوّم ما يخص الصحاح بالصحاح، وما يخص المكسّرة بالمكسرة.

ولا يخفى عليك بعد هذا الشرح، أن لفظ: (القيمة) من قوله في الكتاب: (فهو ربع عشر القيمة)، فينبغي أن يكون معلماً بالواو.

وقوله: (من النقد الذي كان رأس المَال)، بالحاء والألف.

وقوله: (أو لم يكن)، بالواو.

وقوله: (فإن غلب نقدان)، أي على التساوي.

قال:

(ولا يمتنعُ على التاجرِ التجارةُ لعدمِ إخراجِ الزكاة، وأما الإعتاقُ والهِبةُ فهو كبيعِ المَواشي بعدَ وجوبِ الزكاةِ فيها).

هل ينفذ بيع التاجر مال التجارة بعد تمام الحول ووجوب الزكاة فيها؟

ذكر بعض الأصحاب أنه على الخلاف في بيع سائر الأموال بعد وجوب الزكاة فيها.

وروى في «النهاية»[١] عن بعضهم أنا إن قلنا: إن زكاة التجارة تؤدَّى من عين العروض فهو على ذلك الخلاف. وإن قلنا: تؤدَّى من القيمة فالحكم فيه كالحكم فيما لو وجبت شاة في خمس من الإبل فباعها لأن القيمة ليست من جنس العرض كالشاة ليست من جنس الإبل[٢].

والذي قطع به الجمهور وأورده في الكتاب: أنه يجوز البيع ولا يخرج على ذلك الخلاف، لأن متعلِق هذه الزكاة، المالية والقيمة، وهي لا تفوت في البيع. ولا فرق بين أن يبيع على قصد التجارة وهو الذي يتناوله لفظ الكتاب، أو على قصد اقتناء العرض. فإن تعلق الزكاة الواجبة فيها لا يبطل وإن صار مال قنية، فهو كما لو نوى الاقتناء من غير بيع.

ولو أعتق عبد التجارة أو وهب مال التجارة، فحكمه حكم ما لو باع المواشي بعد وجوب الزكاة فيها. لأن الإعتاق والهبة يبطلان متعلق زكاة التجارة كما أن البيع يبطل متعلق زكاة العين.

ولو باع مال التجارة بمحاباة فقَدْرُ المحاباة[٣] كالموهوب، فإن لم تصحح الهبة، وجب أن تبطل في ذلك القدر، ويخرج في الباقي على تفريق الصفقة، والله أعلم.

* * *

(١) «نهاية المطلب» (٣/ ٣١٢).

(٢) وقال النووي في «الروضة» عند ذكر هذين الطريقين (٢/ ١٣٨): «وهذان الطريقان شاذان».

(٣) الحباء: العطاء، حابى في البيع محاباة.

انظر: «المغرب» (١/ ١٧٩)، «مختار الصحاح» ص١٠٧.

قال رحمه الله:

(قاعدة: يجبُ إخراجُ الفِطرةِ (ح) عن عبدِ التجارةِ مع زكاةِ التجارة. وإن كان مالُ التجارةِ نِصاباً من السائمةِ غُلِّبَ زكاةُ العَينِ في قولٍ لأنه مَقطوعٌ به، وغُلِّبَ زكاةُ التجارةِ في قولٍ لأنه أرفَقُ بالمساكينِ لعُمومِه. فإن غلَّبْنا إحدى الزكاتين[1] ولم يكن المالُ نِصاباً باعتبارِه عَدَلنْا إلى الزكاةِ الأخرى في أظهرِ الوجهين. ولو اشترى مَعلوفةً للتجارةِ ثم أسامَها، وقلنا: المُغلَّبُ حكم زكاةُ العَين؛ فالأظهر: أنه يجبُ في السنةِ الأولى زكاةُ التجارةِ كي لا يحبَطَ بعضُ حَوْلِ التجارة).

غرض القاعدة: الكلام فيما لو كان مال التجارة مما يجب في عينه الزكاة، وافتتحها باجتماع الفطرة وزكاة التجارة. فعندنا تجب فطرة عبيد التجارة مع إخراج الزكاة عن قيمتهم، وبه قال مالك[2] خلافاً لأبي حنيفة رحمه الله[3] حيث قال: لا تجب الفطرة به.

لنا: أنهما حَقَّان يَجِبان لسببين مختلفين، فلا يتداخلان كالجزاء مع القيمة في الصيد المملوك.

ولو كان مال التجارة نصاباً من السائمة، فلا تجب فيه زكاة العين والتجارة جميعاً.

---

(١) أورده المحقق بلفظ «الزكاة»، والمثبت من (ز) وهو الصواب.

(٢) وبه قال فقهاء الحنابلة أيضاً، انظر: «المدونة» (١/ ٣٥١)، «التفريع» (١/ ٢٩٥)، «المغني والشرح الكبير» (٢/ ٦٥٠).

(٣) انظر: «مجمع الأنهر» (١/ ٢٢٧)، «الهداية» (٢/ ٢٨٦).

وفيما تقدم منهما قولان:

الجديد ـ وبه قال مالك[1] ـ: أنه تقدم زكاة العين، لأنها أقوى من جهة أنها متفق عليها. وفي زكاة التجارة نزاع لبعض أهل الظاهر. وقد حكينا فيها عن القديم شيئاً ضعيفاً أيضاً.

والقديم ـ وبه قال أبو حنيفة وأحمد رحمهما الله ـ: أنه تقدم زكاة التجارة[2]، لأنها أنفع للمساكين من حيث إنها تعم وتشمل أصناف الأموال، وتزيد بزيادة القيمة. وذكر القفال في «شرح التلخيص» أن له في القديم قولين:

أحدهما: كالجديد.

والثاني: تغليب زكاة التجارة.

ورأيت لابن الصباغ من العراقيين رواية مثل ذلك.

فإن قلنا بالأصح، وهو تقديم زكاة العين أخرج السن الواجبة من السائمة والسخال تضم إلى الأمهات. وإن قدمنا زكاة التجارة، فقد قال في «التهذيب»[3]: تقوّم مع درّها ونسلها وصوفها وما اتخذ من لبنها. وهذا جواب في النتاج على أنه مال تجارة، وقد أسلفنا فيه خلافاً.

ولا عبرة بنقصان النصاب في أثناء الحول تفريعاً على الصحيح في وقت اعتبار نصاب التجارة.

---

(١) وهو أصح القولين عند الشافعية. انظر: «المدونة» (١/ ٣١٤)، «المجموع» (٦/ ٥٠).

(٢) أي تخرج الزكاة من قيمة العروض دون عينها، وبه قال أحمد، وأما الذي عليه فقهاء الحنفية: أن الواجب فيه أحد شيئين إما العين أو القيمة، فالمالك بالخيار عند حولان الحول، إن شاء أخرج ربع عشر العين، وإن شاء أخرج ربع عشر القيمة.
انظر: «بدائع الصنائع» (٢/ ٢١)، «المغني والشرح الكبير» (٢/ ٦٢٥).

(٣) «التهذيب» (٣/ ١١٠).

ولو اشترى نصاباً من السائمة للتجارة، ثم اشترى بها عرضاً بعد ستة أشهر مثلاً، فعلى القول الثاني لا ينقطع الحول، وعلى الأول ينقطع ويبدأ حول زكاة التجارة من يوم شراء العرض. ثم القولان فيما إذا كمل نصاب الزَّكاتَين واتفق الحولان.

أما إذا لم يكمل نصاب إحداهما، كما إذا كان مال تجارته أربعين من الغنم السائمة ولم تبلغ قيمتها نصاباً عند تمام الحول، أو تسعاً وثلاثين فما دونها وبلغت قيمتها نصاباً، فعليه زكاة التي كمل نصابها دون الأخرى قولاً واحداً. هكذا ذكره العراقيون والقفال والجمهور، وما في الكتاب يقتضي إثبات الخلاف فيه، فإنه قال: (فإن غلبنا إحدى الزكاتين[1] ولم يكن المال نصاباً باعتباره، عدلنا إلى الزكاة الأخرى في أظهر الوجهين)، وكلام الإمام[2] يوافق ما ذكره.

فإنه روى وجهين في وجوب زكاة العين إذا رأينا تقديم زكاة التجارة إن كان مال تجارته أربعين من الغنم ولم يبلغ قيمتها نصاباً في آخر الحول، وعلى عكسه لو[3] رأينا تقديم زكاة العين وقد اشترى أربعين فنقص العدد وقيمة الباقي نصاب من النقد، روى وجهين في وجوب زكاة التجارة. وساعدهما صاحب «التهذيب»[4] في حكاية الخلاف في الصورة الأولى دون الثانية، سواء ثبت الخلاف أم لا. فالجواب في المسألة: العدول إلى الزكاة الأخرى لانقطاع زحمة الأولى.

فإذا غلّبنا زكاة العين في نصاب السائمة وانتقصت في خلال السنة عن

---

(١) أورده المحقق بلفظ «الزكاة»، والمثبت من (ز) وهو الصواب. (م ع)

(٢) «نهاية المطلب» (٣/ ٣١٧).

(٣) كذا في (ز)، وفي غيرها: «كما لو». (م ع).

(٤) «التهذيب» (٣/ ١١١).

النصاب ونقلناه إلى زكاة التجارة، فهل يبني حول زكاة التجارة على حول زكاة العين أم يستأنف لها حولاً؟ فيه وجهان حكاهما القفال في «الشرح» قال: وهما كالوجهين فيما لو ملك نصاباً من السائمة لا للتجارة. فاشترى به سلعة للتجارة، هل يبني حول السلعة على حول الماشية؟[١]، وإذا أوجبنا زكاة التجارة لنقصان الماشية المشتراة للتجارة عن قدر النصاب، ثم بلغت بالنتاج في أثناء الحول نصاباً، ولم تبلغ بالقيمة نصاباً في آخر الحول.

فقد حكى صاحب «التهذيب»[٢] عن بعض الأصحاب: أنه لا زكاة عليه، لأن الحول انعقد على زكاة التجارة فلا يتبدل[٣].

وعن بعضهم: أنه ينتقل إلى زكاة العين، فعلى هذا، يعتبر الحول من تمام النصاب بالنتاج أو من وقت نقصان القيمة عن النصاب؟ فيه وجهان.

وأما إذا كمل نصاب الزكاتين ولم يتفق الحولان، وهذا في السوائم إنما يكون بسبق حول زكاة التجارة بأن يشتري بمتاع تجارته بعد ستة أشهر نصاباً من السائمة أو يشتري معلوفة للتجارة ثم يسيمها بعد ستة أشهر، ولا يتصور سبق حول زكاة العين فيها، لأن حولها ينقطع بالمبادلة، فإذا تصور ذلك ففيه طريقان:

أظهرهما ـ وبه قال القاضي أبو حامد ـ: أنه على القولين في أنه يقدّم هذه الزكاة أو هذه الزكاة؟

---

(١) وقال النووي في «المجموع» عند ذكر هذين الموضعين (٦/ ٥١): «يستأنف الحول في الموضعين».

(٢) «التهذيب» (٣/ ١١١).

(٣) وهو أصح الوجهين عند فقهاء الشافعية.
انظر: «الروضة» (٢/ ١٣٩)، «المجموع» (٦/ ٥١).

والثاني ـ وبه قال أبو إسحاق واختاره القاضي أبو الطيب ـ: أن القولين مخصوصان بما إذا اتفق الحولان. وذلك بأن يشتري بعروض القنية نصاباً من السائمة للتجارة. فأما إذا لم يتفقا فلا جريان للقولين. وعلى هذا فما الحكم؟ نقل الإمام رضي الله عنه فيه طريقين:

أحدهما: أن المتأخر يرفع المتقدم ويتجرد قولاً واحداً.

والثاني: أن المتقدِّم يرفع المتأخر، وعليه زكاة التجارة في الصورة المفروضة قولاً واحداً، لأن التي تم حولها خالية عن زحمة الغير فتجب. وهذا هو الأشهر الذي نقله المعظم تفريعاً على طريقة أبي إسحاق.

وإذا طردنا القولين فيما إذا تقدم حول التجارة، فإن غلّبنا زكاة التجارة، فلا كلام. وإن غلّبنا زكاة العين فوجهان:

أحدهما: أنه تجب عند تمام حولها، وما سبق من حول التجارة على حول زكاة العين يتعطل.

وأظهرهما: أنه يجب عليه زكاة التجارة عند تمام حولها كي لا يحبط بعض حولها[1]، ثم يستفتح حول زكاة العين من منقرض حولها وتجب هي في سائر الأحوال.

وقوله: (وقلنا: المغلّب زكاة العين)، جواب على طريقة طرد القولين مع اختلاف الحولين، ولك أن تعلمه بالواو، وتشير به إلى الطريقة النافية للخلاف، وهذا تمام القول فيما إذا كان مال التجارة نصاباً من السائمة.

---

(١) وهو الذي صححه النووي في «المجموع» (٦/ ٥٢).

قال:

(ولو اشترى حديقةً للتجارةِ فأثمرَت وقلنا: الثمرةُ مالُ التجارة، أو اشترى الثمارَ قبلَ الصلاحِ فبدا الصلاحُ في يدِه وغلَّبْنا زكاةَ العَين: فالعُشرُ المُخرَجُ لا يمنعُ من انعقادِ حَوْلِ التجارةِ على الثمارِ بعدَ القِطاف. وهل تسقطُ زكاةُ التجارةِ عن الأشجارِ والأراضي؟ فيه ثلاثةُ أوجُهٍ مَنشَؤها التردُّدُ في التبعيّة؛ وفي الثالث: يتبعُ الشجرة دونَ الأرض. ولو اشترى أرضاً للتجارةِ وزرعَها ببذرٍ للقِنية، فحقُّ الزرعِ العُشر، ولا تسقطُ زكاةُ التجارةِ عن الأرض، لأن التجارةَ لم تُوجَدْ في مُتعلَّقِ العُشرِ حتى يَستَتبِعَ غيرَه).

الفصل ينظّم صورتين:

إحداهما: لو اشترى حديقة أو نخيلاً للتجارة فأثمرت، أو أرضاً مزروعة للتجارة فأدرك الزرع، وبلغ الحاصل نصاباً، فالقولان في أن الواجب زكاة العين أو زكاة التجارة مطردان.

فإن لم يكمل أحد النصابين، أو كملا ولم يتفق الحَولان، استمر التفصيل الذي سبق. وهاهنا كما يُتصوَّر سَبْق حول التجارة، يُتصوَّر سبق زكاة العين بأن يبدو الصلاح في الثمار قبل تمام حول التجارة. ثم هذا الذي ذكرناه فيما إذا كانت الثمرة حاصلة عند الشراء وبدوّ الصلاح في يده.

أما إذا أطلعت بعد الشراء، فيزداد هذا النظر إلى شيء آخر، وهو: أن الثمرة

الحادثة من أشجار التجارة هل تكون مال التجارة؟ وفيه وجهان أسلفنا ذكرهما[١].

فإن قلنا: نعم، فهي كما لو كانت حاصلة عند الشراء، وتنزل منزلة زيادة متصلة أو أرباح متجددة في قيمة العروض، ولا ينزل منزلة الربح ينض حتى يكون حولها على الخلاف الذي سبق فيه.

وإن قلنا: إنها ليست مال تجارة، فقضيته وجوب زكاة العين فيها بلا خلاف، وتخصيص زكاة التجارة بالأرض والأشجار.

التفريع:

إن غلّبنا زكاة العين أخرج العشر أو نصف العشر من الثمار أو الزروع، وهل تسقط به زكاة التجارة عن قيمة جذع النخيل وتِبْن الزرع؟ فيه وجهان:

أحدهما: نعم، لأن المقصود هو والثمار والزروع، وقد أخذنا زكاتها.

وأظهرهما: لا، لأنه ليس فيهما زكاة العين، فلا تسقط عنهما زكاة التجارة. ويحكى الوجه الثاني عن ابن سريج وأبي إسحاق[٢].

وفي أرض الحديقة وأرض الزرع طريقان:

أحدهما: أن في زكاة التجارة في قيمتها وجهين، كما في الجذع والتبن[٣].

والثاني: القطع بالوجوب.

---

(١) وأصح الوجهين عند الشافعية: أن الثمرة الحادثة من أشجار التجارة تضم إلى مال التجارة. انظر: «المجموع» (٦/ ٥٢).

(٢) وهو الذي رجحه النووي. انظر: «الروضة» (٢/ ١٤٠)، «المجموع» (٦/ ٥٢).

(٣) وبه قطع جمهور فقهاء الشافعية. انظر: «المجموع» (٦/ ٥٢).

والفرق: بُعْدُ الأراضي عن التبعية، فإن الثمار والحبوب خارجة عن عين الشجر والتبن، وهما خارجتان مما أودع في الأرض لا من نفس الأرض. قال الإمام[1]: وينبغي أن يعتبر ذلك بما يدخل من الأراضي المتخلِّلة بين النخيل في المساقاة وما لا يدخل. فما لا يدخل تجب فيه زكاة التجارة قطعاً، وما يدخل فهو على الخلاف، والله أعلم.

فإن أوجبنا زكاة التجارة في هذه الأشياء فلم تبلغ قيمتها نصاباً، فهل تضم قيمة الثمرة والحب إليها لتكميل النصاب؟ نقلوا فيه وجهين[2].

وعلى هذا القول لا يسقط اعتبار التجارة في المستقبل بالكلية، بل تجب زكاة التجارة في الأحوال الآتية. ويكون افتتاح حول التجارة من وقت إخراج العشر لا من وقت بدوّ الصلاح وإن كان ذلك وقت الوجوب، لأن عليه بعد بدوّ الصلاح تربية الثمار للمساكين، فلا يجوز أن يكون زمان التربية محسوباً عليه، ذكره في «النهاية»[3].

وإن غلّبنا زكاة التجارة قوّمت الثمرة والجذع، وفي الزرع: الحب والتبن. وتقوَّم الأرض أيضاً في صورة الحديقة وفيما إذا اشترى الأرض مزروعة للتجارة. ولا فرق بين أن يشتريها مزروعة للتجارة وبين أن يشتري أرضاً للتجارة وبذراً للتجارة ويزرعها به في جميع ما ذكرنا. ولو اشترى الثمار وحدها وبدا الصلاح في يده، جرى القولان في أنه يخرج العشر أم زكاة التجارة؟

---

(١) «نهاية المطلب» (٣/ ٣١٩).

(٢) أصح الوجهين عند النووي: أنه لا يضم.
انظر: «المجموع» (٦/ ٥٣)، «الروضة» (٢/ ١٤١).

(٣) «نهاية المطلب» (٣/ ٣١٨- ٣١٩).

والثانية: لو اشترى أرضاً للتجارة وزرعها ببذر للقنية، فعليه العشر في الزرع وزكاة التجارة في الأرض بلا خلاف. ولا تسقط زكاة التجارة عن الأرض بأداء العشر قولاً واحداً، لأن التجارة لم توجد في متعلق العشر حتى يستتبع غيره.

وأما لفظ الكتاب: فقوله في صورة شراء الحديقة: (وقلنا: الثمرة مال تجارة)، أشار به إلى الوجهين في أن ثمار أشجار التجارة هل تكون مال تجارة؟ وإنما يقع[1] النظر إليهما إذا حدثت الثمار بعد الشراء على ما بيناه.

وقوله: (أو اشترى الثمار)، هو صورة شراء الثمار وحدها، وإنما يعتبر بدو الصلاح في يده، لأنه وقت وجوب العشر. وبتقدير تقدمه على الشراء، فالواجب زكاة التجارة قولاً واحداً.

وقوله: (فالعشر المخرج لا يمنع من انعقاد حول التجارة على الثمار بعد القِطاف)، معناه ما ذكرناه، أنه لا يسقط على قول تقديم زكاة العين اعتبار التجارة في الأحوال المستقبلة.

وقوله: (وهل تسقط زكاة التجارة عن الأشجار والأرض)، يرجع إلى صورة الحديقة دون الصورة الثانية وهي شراء مجرد الثمار.

وقوله: (فيه ثلاثة أوجه)، يجوز أن يعلم بالواو، لأن إثبات الوجوه الثلاثة إنما ينتظم على قول مَن أثبت الخلاف في الأراضي، وقد نقلنا: طريقة قاطعة بأنها لا تتبع.

---

(١) أورده المحقق بلفظ: «يقطع»، والمثبت من (ز) وهو الصواب (م ع).

قال رحمه الله:

(فصل[١]: إذا قلنا: إنّ العاملَ لا يملِكُ الرِّبحَ بالظُّهورِ؛ وجبَ زكاةُ الجميعِ (و) على المالك. وإن قلنا: يملِك؛ وجبَ على العاملِ في حصّتِه بحَوْلِ الأصلِ على وجه؛ لأنه رِبح؛ وبحَوْلٍ مُستفتَحٍ من وقتِ الظُّهورِ على وجه؛ لأنه في حَقِّه أصل. وفيه وجه: أنه لا زكاةَ عليه؛ لأنه لا يَستقلُّ بالتصرُّفِ فأشبَهَ المغصوب. ثم إن قلنا: يجب؛ فهل يَستبِدُّ بإخراجِه؟ فيه خِلافٌ يَلتفِتُ على أنّ الزكاةَ كالمُؤنِ أو كاستردادِ طائفةٍ من المال، وعليه ينبني أنّ ما يُخرِجُه المالكُ من الزكاة يُحتسَبُ من الرِّبحِ أو من رأسِ المال؟).

بناء الفصل على أن عامل القِراض هل يملك القدر المشروط له من الربح بمجرد الظهور أو لا يملك إلا بالقسمة؟ وفيه قولان، أصحهما الثاني[٢]، وسيأتي شرحهما في كتاب القِراض.

إذا عرفت ذلك، فالرجل إذا دفع إلى غيره نقداً قراضاً وحال الحول وفيه ربح، فلا يخلو إما أن لا يكون واحد منهما من أهل وجوب الزكاة كالذمي والمكاتب، أو يكونا جميعاً من أهله، أو يكون أحدهما من أهله دون الثاني.

---

(١) تحدث الإمام في هذا الفصل عن القراض، والقِرَاضُ والمُقَارَضَةُ: المضاربة، كأنه عقدٌ على الضرب في الأرض والسعي فيها وقطعها بالسير. وصورته: أن يدفع إليه مالاً ليتّجِر فيه، والربح بينهما على ما يشترطان. والوَضيعَة على المال، وهما يتقارضان الخير والشر.

انظر: «القاموس المحيط» ص٨٤١، «المصباح» ص٤٩٨، «مختار الصحاح» ص٤٦٦.

(٢) أي الأظهر أن عامل القِراض لا يملك حصته من الربح إلا بالقسمة.

انظر: «المجموع» (٦/ ٧١)، «الروضة» (٢/ ١٤١).

أما الحالة الأولى: فلا يخفى حكمها.

وأما الثانية: فكلام الكتاب مقصور عليها. فإن قلنا: العامل لا يملك الربح بالظهور، فزكاة رأس المال والربح كله على المالك، لأن الكل ملكه، هكذا قال الجمهور. ورأي الإمام تخريج الوجوب في نصيب العامل على الخلاف في المغصوب والمجحود والأملاك الضعيفة، لتأكد حق العامل في حصته، وتعذر إبطاله على المالك.

وحول الربح مبني على حول الأصل إلّا إذا ردّ إلى النضوض ففيه الخلاف الذي تقدم. ثم إن أخرج الزكاة من مال آخر فذاك، وإن أخرج من هذا المال، ففي حكم المخرج وجهان:

أحدهما: أنه محسوب من الربح كالمُؤن التي تلزم المال من أجرة الدلال والكيال، وكما أن فطرة عبيد التجارة تحسب من الربح، وكذا أرش جنايتهم. وهذا أظهر عند الكثيرين، ويحكى عن نصه في «الأم»[1].

والثاني: أنه كطائفة من المال يستردها المالك، لأنه مصروف إلى حق لزمه. فعلى هذا يكون المخرج من رأس المال والربح جميعاً على قضية التقسط. مثاله: رأس المال مئة والربح خمسون، يكون ثُلُثا المخرج من رأس المال وثلثه من الربح.

قال في «التهذيب»[2]: والوجهان مبنيان على أن الزكاة تتعلق بالعين أو بالذمة، إن قلنا بالأول فهو كالمؤن وإلّا فكاسترداد طائفة من المال. وروى الإمام في هذا البناء عن بعضهم لكن مع ترتيب. إن قلنا بتعلقها بالعين، فهو كالمؤن بلا خلاف وإلّا ففيه الخلاف، ثم إنه لم يرتضِ هذا البناء ولم يستبعد طرد الوجهين، تعلقت الزكاة بالعين أو بالذمة.

---

(١) وبه قال جمهور فقهاء الشافعية. انظر: «الأم» (٢/ ٦٦)، «المجموع» (٦/ ٧١).

(٢) «التهذيب» (٣/ ١١٢).

وفي المسألة وجه ثالث: أن المخرج من رأس المال خاصة، لأن الواجب لزمه خاصة، وهذا أظهر عند القاضي الروياني وقوم رحمهم الله.

وإن قلنا: العامل يملك الربح بالظهور، فعلى المالك زكاة رأس المال ونصيبه من الربح، وهل على العامل زكاة نصيبه؟ فيه طرق:

أحدها ـ ويحكى عن صاحب «التقريب» ـ: أنه على القول في المغصوب ونظائره، لأنه لا يتمكن من التصرف فيه على حسب مشيئته.

والثاني: القطع بالوجوب، لأنه متمكن من التوصل إليه متى شاء بالاستقسام، فأشبه الدين الحالّ على المليء[1].

والثالث ـ ويحكى عن القفال ـ: القطع بالمنع، لأن ملكه غير مستقر من حيث إنه وقاية لرأس المال عن الخسران، فصار كملك المكاتب.

فإن أوجبنا وهو الظاهر، سواء أثبتنا الخلاف أم لا، فالكلام في أمور:

أحدها: حول حصته من الربح، هل هو حول رأس المال؟ فيه وجهان:

أحدهما: نعم، كحصة المالك منه لأنهما جميعاً مستفيدان للربح من رأس مال.

وأصحهما: لا، لأنه في حقه أصل واقع في مقابلة عمله، ولا عهد بضم ملك الغير إلى الغير في الحول.

وعلى هذا، فمِن مَتَى يبدأ الحول؟ فيه ثلاثة أوجه:

أصحها ـ وهو نصه في «المختصر»[2] ـ: أنه من يوم الظهور لثبوت ملكه من يومئذ.

---

(١) وهو أصح الطرق عند النووي وغيره. انظر: «المجموع» (٦/ ٧٢).

(٢) انظر: (٩/ ٥٩).

والثاني: من يوم يقوّم المال على المالك لأخذ الزكاة.

والثالث: من يوم القسمة، لأنه ملكه حينئذ يستقر.

الثاني[١]: إذا تم حوله ونصيبه لا يبلغ نصاباً ومجموع المال نصاب، فإن أثبتنا الخلطة في النقدين، فعليه الزكاة وإلّا فلا، إلا أن يكون له من جنسه ما يتم به النصاب. وهذا إذا لم نجعل ابتداء الحول من يوم المقاسمة، فإن حسبناه من المقاسمة سقط النظر إلى قولَي الخلطة.

الثالث: لا يلزمه إخراج الزكاة قبل القسمة، لأنه لا يعلم سلامة نصيبه له إلا إذا تقاسما، وحينئذ يزكيه لما مضى كالدين إذا استوفاه، هذا هو الأظهر. ونفى ابن عبدان الخلاف فيه.

وفيه وجه آخر: أنه يجب الإخراج في الحال لتمكنه من الاستقسام[٢]، فأشبه الوديعة عند الغير، ويحكى هذا عن صاحب «التقريب».

الرابع: إن أخرج الزكاة من موضع آخر فذاك، وإن أراد إخراجها من مال القِراض، فهل يستبدُّ به أم للمالك منعه؟ فيه وجهان:

أظهرهما: أنه يستبدُّ[٣]، وذكر الروياني أنه المنصوص.

والثاني ـ ولم يورد الصيدلاني غيرَه ـ: أنه لا يستبد به، وللمالك منعه، لأن الربح وقاية لرأس المال عن الخسران، فله أن يمنعه من التصرف فيه حتى يسلم إليه رأس المال.

---

(١) أي الأمر الثاني.

(٢) أورده المحقق بلفظ (الاستقدام)، والمثبت من (ز) وهو الصواب. (م ع).

(٣) أي أن يستقل به بغير إذن المالك، لأن الزكاة وجبت فيه، ولأنه مقتضى القِراض.
انظر كذلك: «المجموع» (٦/ ٧٣).

وقال الإمام[1]: ويمكن تخريجها على ما ذكرنا من أن الزكاة مؤونة أو استرداد طائفة. إن قلنا بالأول، فله إخراجها منه استبداداً. وإن قلنا بالثاني فلا.

ولك أن تقول: إنما يحسن أخذ الوجهين من هذا المأخذ، إذا أثبتنا الخلاف في كون الزكاة مؤونة أو استرداد طائفة من المال على الإطلاق، لكن أومَأ الصيدلاني إلى تخصيص ذلك الخلاف بزكاة جميع المال إذا أخرجها المالك تفريعاً على القول الأول. فأما ما يخرجه من المال لزكاة رأس المال من نصيبه من الربح، فهو كاسترداد طائفة، ولا يتجه فيه الوجهان، لأن العامل قد اختص بالتزام ما يخصه، فكيف يحسب من الربح ما يخص المالك؟ وقد صرح الإمام بهذا الذي أومَأ إليه الشيخ الصيدلاني. فكان من حقه أن لا يقول[2] بأخذ الوجهين من المأخذ المذكور، أو لا يقول بتخصيص الوجهين بالقول الأول، والله أعلم.

الحالة الثالثة: أن يكون أحدهما من أهل وجوب الزكاة دون الآخر.

فإن كان الذي هو من أهل الوجوب منهما المالك، وفرّعنا على أن الكل له ما لم يقسم، فعليه زكاة الكل. وإن فرّعنا على القول الآخر، فعليه زكاة رأس المال ونصيبه من الربح. ولا شيء على العامل. ولا يكمل مال المالك إن لم يبلغ نصاباً بنصيب العامل.

وإن كان العامل من أهل الوجوب دون المالك، فإن قلنا كل المال للمالك قبل القسمة، فلا زكاة. وإن قلنا للعامل حصته من الربح، ففي الزكاة عليه الخلاف الذي سبق في الحالة الأولى. فإن أوجبنا الزكاة، فذلك إذا بلغت حصته نصاباً، أو

---

(١) «نهاية المطلب» (٣/ ٣٢٣- ٣٢٤).

(٢) كذا في (ز)، وفي غيرها: «أن يقول». (م ع).

كان له ما يتم به النصاب. وثبتت الخلطة هاهنا بلا خلاف، ولا يجيء في اعتبار ابتداء الحول هاهنا إلا الوجه الأول والثالث، ويسقط الثاني، لأنه لا تقويم على من لا زكاة عليه، وليس له إخراج الزكاة من عين المال هاهنا بلا خلاف، لأن المالك لم يدخل في العقد على أن يخرج من المال الزكاة، هكذا ذكروه. ولمانع أن يمنع ذلك، لأنه عاملُ مَن عليه الزكاة.

وعُدْ بعد هذا إلى لفظ الكتاب، وأعلم قوله: (لا يملك الربح بالظهور)، بالحاء[1] لأن مذهب أبي حنيفة رحمه الله مثل القول الثاني.

وقوله: (وجب زكاة الجميع على المالك)، بالواو، لما حكيناه عن الإمام قدس الله روحه.

وقوله بعد ذلك: (يملك)، بالزاي، لأن مذهب المزني رحمه الله تعالى مثل القول الأول[2].

ولا يخفى عليك أن قوله: (لا يملك الربح بالظهور)، أراد به حصته من الربح، ففيه الخلاف.

ولك أن تعلم قوله: (من وقت الظهور)، بالواو إشارة إلى وجهين ذكرناهما في ابتداء الحول، فإنهما لا يعتبران وقت الظهور وإن ساعد هذا الوجه على اعتبار حول مستفتح.

---

(١) أي والذي عليه فقهاء الحنفية: أن عامل القِراض يملك القدر المشروط بعد القسمة، وتجب الزكاة عليه إذا وصلت يده إلى المال إن كان نصاباً، أو كان له من المال ما يتم به النصاب. انظر: «المبسوط» (٢/ ٢٠٤).

(٢) انظر: «المختصر» (٩/ ٥٩).

وقولـه: (وفيـه وجه: أنـه لا زكاة عليه)، وهو مقابل لقولـه أولاً: (وجب علـى العامل في حصته)، ثم الحكـم المذكور في هذا الوجـه ليس له تعرض للخلاف، لكن التعليل والتشبيه بالمغصوب يبين أنه قصد حكاية طريقةِ القولين، فكأنـه قـال: وفيـه وجـه أنـه لا زكاة عليه على أحـد القوليـن، وقد تُسـمى طرق الأصحاب وجوهاً.

وقوله: (يلتفت على أن الزكاة كالمؤن) إلخ، اتباع منه للمأخذ الذي ذكره الإمام.

وقوله: (وعليه ينبني أن يخرجه المالك من الزكاة) إلى آخره، يقتضي إطلاقه إثبات الخلاف فيما يخرجه المالك على القولين، لكن ما نقلناه عن الصيدلاني والإمام ينازع فيه، وتخصيص الخلاف بالقول الأول.

وقوله: (أو من رأس المال)، لم يَعْنِ به الاحتساب من رأس المال فحسب وإن نقلناه من قَبْل وجهاً أنه كذلك يحتسب، وإنما أراد: أو من رأس المال والربح جميعاً، لأنه بنى هذا الخلاف على الخلاف في أنها كالمؤن، أو كاسترداد طائفة من المال. واسترداد طائفة من المال يتوزع على رأس المال والربح ولا يختص برأس المال والله أعلم.

* * *

قال رحمه الله:

(النوع الخامس: زكاة المعدِن والرِّكاز:

وفيه فَصلان:

الأوَّل: في المَعادِن:

فكلُّ حُرٍّ مُسلمٍ نالَ نِصاباً من النقدَينِ (ح و) من المَعادِن فعليه رُبعُ العُشرِ في قول، والخُمسُ في قول؛ تشبيهاً بالرِّكاز. وفي قولٍ ثالث: يَلزمُه الخُمسُ إن كان ما نالَه كثيراً بالإضافةِ إلى عملِه، وإنْ لم يكثُرْ فرُبعُ العُشر. وفيه قول؛ أن النِّصابَ لا يُعتَبَر (م). والصحيحُ أن الحَوْلَ لا يُعتَبَر).

من أنواع الزكاة: ما يُخرج من الأموال الكامنة في الأرض إذا نالها الإنسان، وعدُّه في أنواع الزكاة يتفرع على المذهب في أن مصرفه مصرف سائر الزكوات. وفيه وجه يأتي في موضعه أن مصرفه مصرف الْفَيْء[1]، فعلى ذلك الوجه لا يتضح عدّه من الزكوات. ثم الأموال الكامنة في الأرض، إما مخلوقة فيها وهي المَعْدِن[2]، والفصل الأول معقود له. وإما مدفونة فيها وهي الركاز، والفصل الثاني معقود له.

---

(١) الْفَيْءُ: الخراج والغنيمة. وهو بالهمزة، ولا يجوز الإبدال والإدغام.
انظر: «المصباح» ص٤٨٦، «القاموس المحيط» ص٦١.

(٢) المَعْدِن، بفتح الميم وكسر الدال، كمَجْلِس: اسم للمكان الذي خلق الله تعالى فيه الجواهر من الذهب والفضة والحديد والنحاس، وسمي بذلك لعُدونه، أي إقامته. يقال: عَدَن بالمكان، إذا أقام فيه. ويسمى أيضاً المستخرَج: معدناً. انظر: «القاموس المحيط» ص١٥٦٧، «المصباح» ص٣٩٧، «أنيس الفقهاء» ص١٣٢، «المجموع» (٦/ ٧٥).

والأصل في زكاة المعدن بعد الإجماع قوله تعالى: ﴿أَنفِقُوا۟ مِن طَيِّبَٰتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّآ أَخْرَجْنَا لَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ﴾ [البقرة: ٢٦٧] ومما أُخرج لنا من الأرض: المَعَادن، وروي أن النبي ﷺ أقطع بلال بن الحارث المزنيّ[١] المعادن القَبَلِيَّة[٢] وأخذ منها الزكاة[٣]، وفِقه الفصل الذي أخذنا في شرحه مسائل:

إحداها: لا زكاة في المستخرج من المعادن إلا في الذهب والفضة[٤]. خلافاً لأبي حنيفة رحمه الله[٥] حيث أوجب في كل جوهر ينطبع ويصبر على المطرقة كالحديد والنحاس دون ما لا ينطبع كالكَحْل والفيروزج[٦] والياقوت، ولأحمد[٧] حيث قال: «يجب في كل مستفاد من المعدن منطبعاً كان أو غير منطبع»، وحكى

---

(١) وهو بلال بن الحارث المزني، أبو عبد الرحمن المدني، صحابي، مات سنة (٦٠هـ).
انظر: «تقريب التهذيب» ص١٢٩.

(٢) القَبَلِيَّة، بفتح القاف والباء: موضع من الفرع بقرب المدينة من جهة مكة المكرمة.
انظر: «المصباح» ص٤٨٩، «المجموع» (٦/ ٧٥)، «معجم البلدان» (٤/ ٣٠٧).

(٣) أخرجه مالك في «الموطأ» باب الزكاة في المعادن (١/ ٢٤٨)، والبيهقي في باب في زكاة المعدن ومن قال: المعدن ليس بركاز (٤/ ١٥٢)، والشافعي في «الأم» (٢/ ٥٨) وزاد فيه: «وهي ناحية الفُرع، فتلك المعادن لا يؤخذ منها إلى اليوم إلّا الزكاة». وقال ابن عبد البر في «التمهيد» عند ذكر الحديث (٣/ ٢٣٧): «هكذا هو في «الموطأ» عند جميع الرواة مرسلاً، ولم يختلف فيه عن مالك». وذكر الزيلعي في «النصب» (٢/ ٣٨١): أنه منقطع، ورواه الحاكم في «المستدرك» (٢/ ٥٦١) موصولاً وليست فيه الزيادة المذكورة. انظر كذلك للتفصيل: «التلخيص» (٦/ ٨٨).

(٤) وبه قال فقهاء المالكية.
انظر: «المدونة» (١/ ٢٩٢)، «الشرح الصغير» (١/ ٦٥٠)، «التفريع» (١/ ٢٧٨).

(٥) انظر: «حاشية ابن عابدين» (٢/ ٣١٨)، «مجمع الأنهر» (١/ ٢١٢).

(٦) الفيروزج وهو معرب بيروزه، وهو حجر أخضر مشعوب بزرقة يوجد بخراسان. وزعم بعض الأطباء: أنه يصفو بصفاء الجوّ ويتكدر بتكدره.
انظر: «مجمع الأنهر» (١/ ٢١٤)، «كشاف القناع» (٢/ ٢٢٣).

(٧) انظر: «كشاف القناع» (٢/ ٢٢٣) «المغني والشرح الكبير» (٢/ ٥٨٠).

الشيخ أبو علي في «شرح التلخيص» وجهاً مثله عن بعض الأصحاب[١].

لنا مع أبي حنيفة: القياس على غير المنطبعات، ومع أحمد: على الطين الأحمر. وأيضاً فقد روي أنه ﷺ قال: «لا زكاة في حجر»[٢].

الثانية: في واجب النقدين المستخرجين من المعدن ثلاثة أقوال:

أصحها: أن الواجب فيهما ربع العشر، وبه قال أحمد[٣]؛ لمطلق قوله ﷺ: «في الرِّقَة رُبع العشر»[٤]، وروي أنه ﷺ قال: «في الركاز الخُمس وفي المعدن الصدقة»[٥].

---

(١) وهو شاذ عند فقهاء الشافعية، والذي نص عليه الشافعي رحمه الله في كتبه المشهورة هو ما ذكره أعلاه. انظر: «المجموع» (٦/ ٧٧)، «الروضة» (٢/ ١٤٤).

(٢) أورده الزيلعي في «نصب الراية» (٢/ ٣٨٢) عن ابن عدي عن عمر بن أبي عن الكلاعي عن عمرو ابن شعيب عن أبيه عن جده قال: قال رسول الله ﷺ: «لا زكاة في حجر».
وضعف ابن عدي عمر الكلاعي وقال: إنه مجهول، لا أعلم حدّث عنه غير بقية، وأحاديثه منكرة وغير محفوظة.
وقال ابن حجر في «التلخيص» (٦/ ٨٩): «وتابعه عثمان الوَقَّاصِي ومحمد بن عبيد الله العَرْزمي كلاهما عن عمرو بن شعيب، وهما متروكان».
أقول: الحديث أخرجه ابن عدي في «الكامل» (٥/ ٢٢)، والبيهقي في «السنن الكبرى» (٤/ ١٤٦). (م ع).
وأخرجه ابن أبي شيبة في «مصنفه» باب اللؤلؤ والزمرد (٢/ ٣٧٤) عن عكرمة قال: «ليس في حجر اللؤلؤ ولا حجر الزمرد زكاة إلا أن يكونا لتجارة ففيها زكاة».

(٣) انظر: «كشاف القناع» (٢/ ٢٢٣)، «المغني والشرح الكبير» (٢/ ٥٨٠).

(٤) هو طرف من حديث أنس الذي سبق تخريجه في أول كتاب الزكاة، والرِّقَة: اسم للذهب والفضة.

(٥) لم أعثر عليه بهذا اللفظ، وقال ابن حجر في «التلخيص» (٦/ ٨٩): «لم أجده هكذا»، لكن اتفقا على الجملة الأولى من حديث أبي هريرة، وله طرق.
وقال الزيلعي في «النصب» (٢/ ٣٨٠) عند ذكر قوله عليه السلام: «وفي الركاز الخُمس»: «رواه الأئمة الستة في كتبهم من حديث أبي سلمة عن أبي هريرة». أخرجه البخاري في باب في الركاز الخُمس (٢/ ١٣٧)، ومسلم في الحدود، باب جرح العجماء والمعتق والبئر جُبَار (٣/ ١٣٣٤).

والثاني ـ وبه قال أبو حنيفة، ويحكى عن المزني أيضاً[١] ـ: أن الواجب الخُمس؛ لما روي أنه ﷺ قال: «وفي الركاز الخمس»، قيل: «يا رسول الله وما الركاز؟» قال: «هو الذهب والفضة المخلوقان في الأرض يوم خلق الله السماوات والأرض»[٢].

والثالث: أن ما ناله من غير تعب ومؤونة ففيه الخمس، وما ناله بالتعب والمؤونة ففيه ربع العشر جمعاً بين الأخبار، وأيضاً: فإن الواجب يزداد بقلة المؤونة وينقص بكثرتها، ألا ترى أن الأمر كذلك في المسقي بماء السماء والمسقي بالنضح.

وعن مالك روايتان: إحداهما: كالقول الأول. وأشهرهما: كالثالث[٣].

ثم الذي اعتمده الأكثرون في ضبط الفرق على هذا القول، النظر إلى الحاجة إلى الطحن، والمعالجة بالنار، والاستغناء عنهما. فما يحتاج إلى الطحن والمعالجة، ففيه ربع العشر. وما يستغنى عنهما ويؤخذ مجموعاً خالصاً، ففيه الخمس، ولم ينظروا إلى قلة الموجود وكثرته.

وحكى الإمام[٤] مع هذا طريقةً أخرى وهي: عدّ الاحتفار من جملة العمل المعتبر، والنظر إلى نسبة النيل إلى العمل أي عمل كان من الحفر والطحن وغيرهما. فإن عدّ قليلاً[٥] بالإضافة إلى العمل أو مقتصداً، ففيه ربع العشر. وإن عدّ كثيراً ففيه

---

(١) انظر: «مجمع الأنهر» (١/ ٢١٢)، «حاشية ابن عابدين» (٢/ ٣٢٠)، «المختصر» (٩/ ٦١).

(٢) أخرجه البيهقي في باب من قال: المعدن ركاز فيه الخمس، وضعفه (٤/ ١٥٢)، وضعفه أيضاً ابن حجر في «التلخيص» وقال: «ضعيف وأصله في الصحيح كما قدمنا» أي: كما سبق ذكره في الحديث السابق (٦/ ٨٩).

(٣) انظر: «المدونة» (١/ ٢٨٧ - ٢٨٨).

(٤) «نهاية المطلب» (٣/ ٣٥٣).

(٥) في (ز): «فإن لم يعد قليلًا»، وفي غيرها: «فإن عد كثيراً»، وكلاهما مُشكل لما يؤدي إلى تكرار مع تتمة الجملة، وكأن الخلل وقع في الأصل الذي ينقل عنه المؤلف، فقد أشار محقق «نهاية المطلب» (٣/ ٣٥٤) إلى اضطراب النسخ في هذا الموضع، وأثبت إحدى النسخ كما تراه هنا. (م ع).

الخمس. وأوضَحَهُما بالتصوير فقال: لو استفاد إلى قريب من آخر النهار ديناراً، وبعمل قليل في بقيه النهار ديناراً، ففي الأول ربع العشر وفي الثاني الخمس. ولو عمل طول اليوم ولم يجد شيئاً ثم وجد في آخر النهار دينارين، وكان المعتاد المقتصد في اليوم ديناراً، فينبغي أن يحط ديناراً، فتوجب فيه ربع العشر، وفي الزيادة الخمس. ويحتمل أن يقال: فيهما الخمس. والزمان الأول قد حبط.

والاحتمال الأول هو الذي أورده المصنف في «الوسيط»[1]، واستحسن القفال: ألا يطلق في المسألة ثلاثة أقوال، بل يرتب فيقال: ما اسْتُخرج بتعب ومؤونة فواجبه الخمس أو ربع العشر، فيه قولان. إن قلنا بالثاني، ففيما وجد من غير تعب أولى. وإن قلنا بالأول، ففيه قولان، والفرق ما قد تبين.

الثالثة: يتفرع على الخلاف في قدر الواجب اعتبار النصاب والحول.

فإن أوجبنا ربع العشر، فلا بد من النصاب كالنقدين من غير المعادن، وفي الحول قولان:

أصحهما: أنه لا يشترط بل تجب الزكاة في الحال كالثمار والزروع، وبهذا قال مالك وأبو حنيفة وأحمد رحمهم الله[2]، وهو المنصوص عليه في أكثر كتب الشافعي رضي الله عنه قديمها وحديثها.

والثاني: أنه يشترط، ولا يجب شيء حتى يتم عليه الحول كما في النقدين من غير المعادن، وهذا القول ينقل عن «مختصر البويطي» إيماء، ورواه المزني في «المختصر»[3]

---

(١) «الوسيط» (٢/ ٤٩٠).

(٢) انظر: «الهداية» (٢/ ٢٣٤)، «شرح العناية» (٢/ ٢٣٤)، «المدونة» (١/ ٢٨٩)، «قوانين الأحكام الشرعية» ص١٢٠، «الأم» (٢/ ٥٩)، «المجموع» (٦/ ٨١)، «كشاف القناع» (٢/ ٢٢٣)، «المغني والشرح الكبير» (٢/ ٥٨٢ - ٥٨٣).

(٣) انظر (٩/ ٦١).

عمن يثق به عن الشافعي رضي الله عنه واختاره، وذكر بعض الشارحين أن أخته روت له ذلك عن الشافعي رضي الله عنه فلم يحب تسميتها.

وإن أوجبنا الخُمس، فلا يعتبر الحول، وفي النصاب قولان:

أحدهما: لا يعتبر، وبه قال أبو حنيفة رحمه الله[1]، لأنه مال يجب تخميسه، فلا يعتبر فيه النصاب كالفَيء والغنيمة.

والثاني: يعتبر[2]، لما روي أنه ﷺ قال: «ليس عليكم في الذهب شيء حتى يبلغ عشرين مثقالاً»[3].

وكيفما كان، فالظاهر من المذهب اعتبار النصاب وعدم اعتبار الحول. والمعنى فيه: أن النصاب إنما اعتبر ليبلغ المال مبلغاً يحتمل المواساة. والحول إنما اعتبر ليتمكن من تنمية المال وتثميره. والمستخرج من المعدن نماء في نفسه، ولهذا اعتبرنا النصاب في الثمار والزروع ولم نعتبر الحول، والله أعلم.

وقوله في الكتاب: (كل حرٍّ مسلم)، التعرض للحرية والإسلام كالمفروغ عنه هاهنا، لأنا عرفنا اعتبار الصفتَين في المالك في جميع الزكوات والاكتفاء بهما للوجوب بما ذكره في أركان الوجوب. وإن كان في ترتيب الكتاب اضطراب على ما بيَّنتُه في أول كتاب الزكاة، ويجيء مثل هذا الكلام في قوله في أول زكاة المعشرات: (إذا كان مالكه حُرّاً مسلماً).

---

(١) انظر: «مجمع الأنهر» (١/ ٢١٢)، «شرح العناية» (٢/ ٢٣٤)، «المبسوط» (٢/ ٢١١).

(٢) وبه قال فقهاء المالكية والحنبلية. انظر: «قوانين الأحكام الشرعية» ص١٢٠، «المدونة» (١/ ٢٨٧)، «كشاف القناع» (٢/ ٢٢٣)، «المغني والشرح الكبير» (٢/ ٥٨٢).

(٣) أخرجه الدارقطني في «سننه» (١٩٠٢).

وقوله: (من النقدين)، قصد به الاحتراز عن المستخرج من المعادن مما سوى النقدين. فليكن معلماً بالحاء والألف والواو لما سبق.

وقوله: (ربع العشر)، معلم بالزاي[1]. وقوله: (الخمس)، بالألف والميم لما سبق.

وقوله: (وفيه قول أن النصاب لا يعتبر)، ينبغي أن يعلم كلمة: (لا يعتبر)، بالميم والألف، لأنهما يعتبران النصاب كما هو الأصح عندنا.

وقوله: (والصحيح أن الحول لا يعتبر)، يجوز أن يعلم بالواو، لأنه إثبات للخلاف فيه كما نقلناه، لكن ابنَ عبدان حكى طريقة أخرى قاطعة بعدم الاعتبار ولم يثبت ما رواه المزني لإرساله. ولو أعلمت قوله: (لا يعتبر)، بالزاي لما ذكرنا من اختيار المزني جاز.

قال:

(ثم على اعتبارِ النِّصاب ما يَجِدُ شيئاً فشيئاً يضمُّ بعضَه إلى بعضٍ كما يتلاحَقُ من الثمار. ولكن الجامعَ هاهنا اتصالُ العمل؛ فإن أعرَضَ لإصلاحِ آلةٍ لم ينقَطِع، وإن كان للانتقالِ إلى حِرْفةٍ أخرى انقطَع، وإن كان لمرضٍ أو سَفَرٍ فوجهان. وكذلك يُكمِّلُ النَّيْلَ (و) بما يملِكُه من النقدَينِ لا من جهةِ المَعادِنِ، وبما يملِكُه من أموالِ التجارة؛ حتى تجبُ الزكاةُ في قَدرِ النَّيْلِ بحِسابِه، وإن لم تجبْ فيما كُمِّلَ به لعَدمِ الحَوْلِ فيه، فإنّ زكاةَ المَعدِنِ والنقدَينِ والتجارةِ مُتشابهةٌ في اتحادِ المُتعلَّق، فيُكمَّلُ بعضُها بالبعض).

---

(١) في (ز): «بالحاء والزاي». (م ع).

مضمون الفصل مسألتان مفرعتان على اشتراط النصاب:

إحداهما: ليس من الشرط أن ينال في الدفعة الواحدة نصاباً، بل ما ناله بدفعات يضم بعضها إلى البعض في الجملة، لأن المستخرج من المعدن هكذا ينال غالباً فأشبه تلاحق الثمار. لكن الضابط في ضم الثمار بعضها إلى البعض كونها ثمار سنة واحدة، وهاهنا ينظر إلى العمل والنيل، فإن تتابع العمل وتواصل النيل ثبت الضم.

قال في «التهذيب»[1]: ولا يشترط بقاء ما استخرج في ملكه. وإن تتابع العمل ولكن لم يتواصل النيل، بل حفر المعدن زماناً، ثم عاد النيل. فإن كان زمان الانقطاع يسيراً لم يقدح في الضم، وإن طال فقد قال في «النهاية»[2]: في الضم وجهان. وقال الجمهور: فيه قولان:

الجديد: الضم، لأن المعدن كثيراً ما يعرض له ذلك، فلو لم يضم بطل زكاة المعدن في كثير من الأحوال[3].

والقديم ـ وبه قال مالك[4]: أنه لا يضم كما لو قطع العمل، وكحملي سنتين.

وإن قطع العمل مع تواصل النيل ثم عاد إليه نظر؛ إن كان القطع بغير عذر عارض فلا ضم، طال الزمن أو قصر لأنه أعرض عن هذا النوع من الاكتساب واشتغل بحرفة أخرى، فيما يناله بعد العودِ شيءٌ جديد. وإن قطع لعذر فالضم ثابت إن قصر الزمان وإن طال. فكذلك عند الأكثرين، لأنه عاكف عن العمل متى ارتفع العذر.

وحكى الصيدلاني وغيره وجهاً: أنه لا ضم عند طول الزمان.

---

(١) «التهذيب» (٣/ ١١٥).

(٢) «نهاية المطلب» (٣/ ٣٥٥).

(٣) وهو الذي صححه النووي في «المجموع» (٦/ ٧٨).

(٤) وبه قال فقهاء الحنبلية أيضاً. انظر: «المدونة» (١/ ٢٧٨)، «قوانين الأحكام الشرعية» ص١٢٠، «المغني والشرح الكبير» (٢/ ٥٨٢).

وفي حد الطول وجهان نقلهما القاضي الروياني:

أحدهما: أنه ثلاثة أيام.

والثاني: يوم كامل، لأن العادة العمل كل يوم، وترك نوبة كاملة فصل طويل. والأصح فيه وفي نظائره تحكيم العرف.

ثم إصلاح الآلات وهَرْب العبيد والأجراء من الأعذار بلا خلاف، وفي المرض والسفر وجهان مرويان في «النهاية»[1]:

أحدهما: أنهما يمنعان الضم لحصول صورة الانقطاع مع أنهما قد يمتدان.

وأصحهما: أنهما لا يمنعان كسائر الأعذار، وهذا ما نص عليه في المرض، ولم يذكر الأكثرون غيره. وينبغي أن يكون السفر مرتباً على المرض.

ومتى حكمنا بعدم الضم، فذلك على معنى أن الأول لا يضم إلى الثاني في وجوب حق المعدن. فأما الثاني فيكمل بالأول كما يكمل بما يملكه لا من جهة المعادن على ما سيأتي بيانه.

وقوله في الكتاب: (ولكن الجامع هاهنا اتصال العمل)، قصر النظر على العمل وأعرض عن تواصل النيل، وإنما يستمر ذلك جواباً على الجديد. وهو أن انقطاع النيل لا أثر له مع اتصال العمل. فيجوز أن يعلم بالميم والواو إشارة إلى القديم ومذهب مالك.

المسألة الثانية: إذا نال من المعدن ما دون النصاب، وهو يملك من جنسه نصاباً أو زائداً عليه، فإما أن يناله في آخر جزء مِن حولِ ما عنده، أو بعد تمام حوله أو قبله.

---

(١) «نهاية المطلب» (٣/ ٣٥٥).

فأما في الحالتين الأوليين، فيصير النيل مضموماً إلى ما عنده، وعليه في ذلك النقد حقه، وفيما ناله حقه على اختلاف الأقوال فيه، لأنهما من جنس واحد والوجوب ثابت فيهما جميعاً.

وأما ما إذا ناله قبل تمام الحول فلا شيء فيما عنده حتى يتم حوله. وفي وجوب حق المعدن فيما ناله وجهان:

أصحهما ـ وبه أجاب ابن الحداد واختاره القاضي أبو الطيب وهو ظاهر نصه في الأم[1]: أنه يجب، لأن زكاة النقدين لا من جهة المعادن مع زكاتهما من جهة المعادن، متشابهتان في اتحاد المتعلق على ما سبق ذكر نظيره في زكاة التجارة.

والثاني ـ وبه قال الشيخ أبو حامد ـ: أنه لا يجب، لأنه لا زكاة فيما عنده حتى يصلح لاستتباع غيره. فعلى هذا فيما عنده ربع العشر عند تمام حوله. وفيما ناله ربع العشر عند تمام الحول.

وإن كان يملك من جنسه دون النصاب، كما لو كان يملك مئة درهم فنال من المعدن مئة؛ نظر: إن نال بعد تمام حول على ما عنده، ففي وجوب حق المعدن فيما ناله الوجهان، لأنه لا زكاة فيما عنده لنقصانه عن النصاب. فعلى الأول، يجب فيما عنده ربع العشر إذا مضى حول من يوم كمل النصاب بالنيل. وعلى الثاني، لا يجب شيء حتى يمضي حول من يوم النيل، فيجب في الجميع ربع العشر.

وعن صاحب «الإفصاح» وجه: أنه يجب فيما ناله حقه، وفيما كان عنده ربع العشر في الحال، لأنه كمل بالنيل والحول قد مضى عليه. والنيل بمثابة ما حال عليه الحول من الأموال.

---

(١) انظر: (٢/ ٥٩).

وإن ناله قبل أن يمضي حول على المئة فلا مساغ لوجه صاحب «الإفصاح»، ويجري الوجهان الأولان.

وهذا التفصيل مذكور في بعض طرق العراقيين، وقد نقل معظمه الشيخ أبو علي. ورأيت الإمام نسبه إلى السهو فيه وقال: إذا كان ما ملكه دون النصاب فلا ينعقد عليه حول حتى يفرض له وسط آخر أو يحكم بوجوب الزكاة فيه يوم النيل، ولا شك في بعد القول بوجوب الزكاة فيه يوم النيل، لكن الشيخ لم يتفرد بهذا النقل، ولا صار إليه حتى يعترض عليه، وإنما نقله متعجباً منه منكراً له.

ولو كان ما عنده مال تجارة، انتظمت فيه الأحوال الثلاث. وإن كان دون النصاب فلا إشكال، لأن الحول ينعقد عليه ولا يعتبر النصاب إلا في آخر الحول على الصحيح.

فإن نال من المعدن في آخر حول التجارة، ففيه حق المعدن. وفي مال التجارة زكاة التجارة إن كان قدر النصاب، وكذلك إن كان دونه، واكتفينا بالنصاب في آخر الحول.

وإن نال قبل تمام الحول، ففي وجوب حق المعدن الوجهان السابقان.

وإن نال بعد تمام الحول نظر؛ إن كان مال التجارة نصاباً في آخر الحول، ففي النيل حق المعدن لانضمامه إلى ما وجب فيه الزكاة. وإن لم يكن نصاباً ونال بعد ما مضى شهر من الحول الثاني مثلاً، فيبنى ذلك على الخلاف في أن سلعة التجارة إذا قوّمت في آخر الحول ولم تبلغ نصاباً، ثم ارتفعت القيمة بعد شهر، هل يجب فيها الزكاة أم ترتقب آخر الحول الثاني؟ إن قلنا بالأول، فتجب زكاة التجارة في مال التجارة، وحينئذ يجب حق المعدن في النيل بلا خلاف. وإن قلنا بالثاني، ففي وجوب حق المعدن الوجهان.

واعلم أن جميع ما ذكرناه مفرع على الصحيح في أن الحول ليس بشرط في زكاة المعدن. فإن شرطناه انعقد الحول عليه من يوم وجده.

وقوله في الكتاب: (حتى تجب الزكاة في قدر النيل)، معلم بالواو للوجه المنسوب إلى الشيخ أبي حامد، وشهّره الإمام برواية الشيخ أبي علي.

وقوله: (لعدم الحول فيه)، تمثيل، وفي معناه ما إذا كان الذي عنده دون النصاب، فإنه لا تجب فيه الزكاة إلا ما حُكي عن صاحب «الإفصاح».

وقوله قبل ذلك: (بما يملكه من النقدين لا من جهة المعادن)، الحكم غير مخصوص بما إذا كان يملكه لا من جهة المعادن، بل لو نال من المعدن ما دون النصاب وحدث ما يمنع الضم، ثم نال قدراً آخر يبلغ مع الأول نصاباً، كان حكمه حكم ما لو كان الأول لا من جهة المعادن. فيجب في الآخر حق المعدن على الأصح، ولا يجب في الأول لكن ينعقد الحول عليه من يوم تم النصاب للمستقبل، إلا أن ينقص المبلغ عن النصاب بإخراج حق المعدن، والله أعلم.

قال:

(وللمُسلِمِ أن يُزعِجَ الذِّمّيَّ من مَعادِنِ دارِ الإسلام، ولكن ما نالَه قبلَ الإزعاجِ يَملِكُه ولا زكاةَ عليه، إلا إذا قلنا على وجهٍ بعيد: إنّ مَصرَفَه الفَيءُ على قولِنا: واجبُه الخُمس فإذ ذاك يؤخَذُ من الذِّمّيّ).

الذمي لا يمكَّن من احتفار معادن دار الإسلام والأخذ منها كما لا يمكَّن من الإحياء في دار الإسلام، لأن الدار للمسلمين وهو دخيل فيها، لكن ما أخذه قبل الإزعاج يملكه كما لو استولى على الحطب والحشيش. وهل عليه حق المعدن؟ يبنى على أن مصرف حق المعدن ماذا؟ ولا شك أن مصرفه مصرف الزكاة إن أوجبنا فيه ربع العشر. وإن أوجبنا فيه الخُمس فطريقان حكاهما الشيخ أبو علي وغيره:

أحدهما: أن في مصرفه قولين:

أحدهما: أنّ مصرفه مصرف خُمس الفيء والغنيمة، لأنه مال مخمس مثلهما، وبهذا قال أبو حنيفة[١].

وأصحهما: أن مصرفه مصرف الزكوات، لأنه حق وجب في مستفاد من الأرض فأشبه حق الثمار والزروع[٢].

والثاني ـ وبه قال الأكثرون ـ: أن مصرفه مصرف الزكوات قولاً واحداً بخلاف الركاز، لأنه مال جاهلي، والظاهر أنه كان للكفار فكان شبيهاً بالفيء والمعادن بخلافه.

وصاحب «التلخيص» قد ذكر الطريق الأول في باب زكاة المعدن في «التلخيص»، والطريق الثاني في باب بعده.

فإن قلنا: مصرفه مصرف الزكوات لم يؤخذ من الذمي شيء. وإن قلنا: مصرف الفيء أخذ الخُمس، وعلى هذا لا يشترط فيه النية، وعلى الأول يشترط.

ولو كان المستخرِج من المعدن المكاتَب، فلا زكاة عليه فيما استخرجه كالذّمي، لكنه غير ممنوع عن الأخذ بخلاف الذمي.

ولو نال العبد من المعدن شيئاً، فهو لسيده وعليه واجبه. فإن أمره السيد بذلك ليكون النيل له، فقد بناه صاحب «الشامل» على القولين في أن العبد هل يملك ما ملكه السيد أم لا؟ وحظ الزكاة من القولين قد قدمناه.

ولو استخرج اثنان من المعدن نصاباً، فوجوب الزكاة يبنى على القولين في أن الخلطة هل تثبت في غير المواشي؟

---

(١) انظر: «مجمع الأنهر» (١/ ٢١٢).

(٢) وهو المذهب عند فقهاء الشافعية، وبه قال المالكية والحنبلية.

انظر: «المدونة» (١/ ٢٨٩)، «كشاف القناع» (٢/ ٢٢٣)، «الروضة» (٢/ ١٤٧)، «المجموع» (٦/ ٨٩).

وقوله في الكتاب: (وللمسلم إزعاج الذمي)، لك أن تبحث عنه وتقول: أيثبت الإزعاج لكل مسلم أم هو من أعمال الحاكم؟ والجواب: أن كلام الأئمة بالثاني أظهر إشعاراً، والأول منقدح أيضاً، فإن كل واحد منهم صاحب حق فيه، فكان له أن يمنعه.

وقوله: (ولا زكاة عليه إلا إذا قلنا) إلخ، فيه استثناء الخُمس على قولنا: «إن مصرفه الفيء» عن نفي الزكاة. وذلك يستدعي كون الخُمس زكاة. لكن من أوجب الخمس فلا يكاد يسميه زكاة. ولهذا قال الشافعي رضي الله عنه في «المختصر»[1]: وذهب بعض أهل ناحيتنا ـ يعني مالكاً ـ إلى أن في المعادن الزكاة[2]، وذهب غيرهم يعني أبا حنيفة ـ إلى أن فيها الخمس[3]. فلم يعد الخمس زكاة.

وقوله: (على وجه بعيد)، عبر عن ذلك المذهب بالوجه، والأكثرون سموه قولاً. وكأنه مستخرج من مثله في الركاز، فيجوز كل واحد من الإطلاقين.

واعلم أنا إذا فرّعنا على ظاهر المذهب وهو: أن الحول لا يعتبر، فوقت وجوب حق المعدن، حصول النيل في يده. ووقت الإخراج، التخليص والتنقية، كما أن وقت وجوب الزكاة في الزروع اشتداد الحب، ووَقت الإخراج التنقية.

فلو أخرج قبل التمييز والتنقية عن التراب والحجر، لم يجزه له ويكون مضموناً على الساعي، يلزمه ردّه.

فلو اختلفنا في قدره بعد التلف أو قبله، فالقول قول الساعي مع يمينه.

ومؤونة التخليص والتنقية على المالك كمؤونة الحصاد والدياس.

فلو تلف بعضه قبل التمييز فهو كتلف بعض المال قبل الإمكان، والله أعلم.

---

(١) انظر: (٩/ ٦١).

(٢) وبه قال فقهاء الحنابلة أيضاً.
انظر: «المدونة» (١/ ٢٨٧)، «المغني والشرح الكبير» (٢/ ٥٨٠).

(٣) انظر: «مجمع الأنهر» (١/ ٢١٢).

قال رحمه الله:

(الفصل الثاني: في الرِّكاز:

وفيه الخُمسُ مَصروفاً إلى مَصارِفِ الصدقات (ح ز و). ولا يُشترَطُ الحَوْل، ويُشترَطُ النِّصاب (م ح)، وكونُه من جَوهَرِ النقدَينِ على الجديد).

في الفصل مسائل:

إحداها: قدر الواجب في الركاز الخمس، لما روي عن أبي هريرة رضي الله عنه أنه ﷺ قال: «في الركاز الخمس»[1].

الثانية: في مصرفه قولان:

أصحهما ـ وهو المذكور في الكتاب ـ: أن مصرفه مصرف الزكوات، لأنه حق واجب في المستفاد من الأرض، فأشبه الواجب في الزروع والثمار.

والثاني ـ وبه قال المزني وابن الوكيل البابشامي وأبو جعفر الترمذي رحمهم الله ـ: أنه يصرف إلى أهل الخُمس المذكورين في آية الْفَيء[2] لأنه مال جاهلي حصل الظفر به من غير إيجاف خيل ولا ركاب، فكان كالفيء. ومنهم من لا يطلق قولين، بل يقطع للشافعي رضي الله عنه بالأول وينقل الثاني وجهاً ضعيفاً.

الثالثة: لا يشترط الحول فيه، لأن الحول للاستنماء، وهو نماء كله، ولا يجيء

---

(١) سبق تخريجه قريباً (ص: ٣١٣).

(٢) وهو قوله سبحانه وتعالى في سورة الحشر: ﴿مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْ أَهْلِ ٱلْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَـٰمَىٰ وَٱلْمَسَـٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ كَىْ لَا يَكُونَ دُولَةًۢ بَيْنَ ٱلْأَغْنِيَآءِ مِنكُمْ ۚ وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾ [٧].

فيه الخلاف المذكور في المعدن، لأنه يلحق مشقة في تحصيل التبر، ثم يحتاج إلى الطبخ والمعالجة، والركاز بخلافه.

الرابعة: هل يشترط فيه النصاب؟ وهل يختص الوجوب بالذهب والفضة؟ نص الشافعي رضي الله عنه في مواضع على عدم الاشتراط والاختصاص، وقال في موضع: لو كنت أنا الواجد لَخَمَّستُ القليل والكثير والذهب والفضة وغيرهما. واختلف الأصحاب رضي الله عنهم على طريقين:

أظهرهما: أن المسألة على قولين:

أظهرهما ـ وينسب إلى الجديد ـ: أنه يشترط النصاب ويختص بالنقدين[1].

أما الأول: فلظاهر قوله ﷺ: «لا شيء في الذهب حتى يبلغ عشرين مثقالاً»[2].

وأما الثاني: فكما لو اكتسب لا من جهة الركاز.

والثاني ـ وينسب إلى القديم ـ: أنه لا يشترط ولا اختصاص لمطلق قوله ﷺ: «في الركاز الخمس»[3]، ولأنه مال مخمّس فأشبه الغنيمة.

والطريق الثاني: القطع بالقول الأول، وحمل النص الثاني على الاحتياط للخروج من الخلاف كقوله في باب صلاة المسافر: «أما أنا فلا أقصر في أقل من ثلاثة أيام»، وليس ذلك قولاً آخر له في مسافة القصر.

وقوله في الكتاب: (مصروفاً إلى مصارف الصدقات)، معلم مع الواو بالزاي

---

(١) وهو الصحيح الجديد عند الشافعية. انظر: (٦/ ٩٩).

(٢) سبق تخريجه (ص: ٣١٦).

(٣) سبق تخريجه (ص: ٣١٣).

وبالحاء[١]، لأن عنده أيضاً يصرف إلى مصارف الفيء، وبالألف[٢] لأن إحدى الروايتين عن أحمد مثله.

وقوله: (ويشترط النصاب)، معلم بالحاء والألف والميم[٣]، لأن عند أبي حنيفة وأحمد لا يشترط النصاب، وهو أصح الروايتين عن مالك.

وكذلك قوله: (وكونه من جوهر النقدين)، معلم بهذه العلامات، لأن قولهم فيه كقولهم في النصاب.

ويجوز أن يعلم قوله: (على الجديد)، بالواو إشارة إلى الطريقة النافية للخلاف.

وقوله: (ويشترط النصاب)، منقَطِع عما قبله، ولا مجال للخلاف المذكور في الحول، وإنما قال: (من جوهر النقدين)، ليشمل الحلي والأواني.

قال:

(ويُشترَطُ كونُه على ضَرْبِ الجاهليّة، فإن كان على ضَرْبِ الإسلام فلُقَطة. وقيل: مالٌ ضائعٌ يحفظُه الإمام. وإن لم يكن عليه أثَرٌ كالأواني والحُلِيِّ فهو رِكازٌ على وجه، ولُقَطةٌ على وجه).

---

(١) انظر: «مجمع الأنهر» (١/ ٢١٢)، «البحر الرائق» (٢/ ٢٣٤).

(٢) وهي أقيس الروايتين عند الحنابلة.

انظر: «كشاف القناع» (٢/ ٢٢٦)، «المغني والشرح الكبير» (٢/ ٥٨٦).

(٣) والمشهور عند المالكية: أن الركاز يخمس ولو كان دون النصاب، سواء كان عرضاً أو عيناً كالجواهر والنحاس والرصاص ونحو ذلك.

انظر: «شرح العناية» (٢/ ٢٣٤)، «المبسوط» (٢/ ٢١٣)، «الخرشي» (٢/ ٢١٠)، «المدونة» (١/ ٢٩٠)، «الشرح الصغير» (١/ ٦٥٣)، «كشاف القناع» (٢/ ٢٢٦)، «المغني والشرح الكبير» (٢/ ٥٨٥).

فقه الفصل مسألتان:

الأولى: لو كان الركاز الموجود على ضرب الإسلام، بأن كان عليه شيء من القرآن أو اسم ملك من ملوك الإسلام، لم يملكه الواجد بالوجدان، لأن مال المسلم لا يُملك بالاستيلاء عليه، بل يجب ردّه إلى مالكه إن علم مالكه، وإن لم يعلمه ففيه وجهان.

قال الجمهور: هو لُقَطة كما لو وجده على الأرض، وقضية ما ذكروه صريحاً ودلالة، أنه يعرَّف سنة ثم للواجد أن يتملكه إن لم يظهر مالكُه على ما هو سبيل كل لُقطة.

وقال الشيخ أبو علي: هو مال ضائع يمسكه الآخذ للمالك أبداً، أو يحفظه الإمام له في بيت المال، ولا يُملك بحال كما لو ألْقَت الريح ثوباً في حجره، أو مات مُورِّثه عن ودائع وهو لا يعرف مالكها. وإنما يُملك بالتعريف ما ضاع عن المارَّة دون ما حصنَّه المالك بالدفن واتفق العثور عليه بالاحتفار.

ونقل صاحب «التهذيب»[1] قريباً من هذا الكلام عن القفال، والمذهب الأول[2].

قال الإمام رحمه الله[3]: ولو انكشفت الأرض عن كنز بسيل جارف ونحوه، فلا أدري ما قول الشيخ فيه، والمال البارز ضائع. قال: واللائق بقياسه ألاّ يَثبت حق التملك اعتباراً بأصل الوضع.

---

(١) «التهذيب» (٣/ ١١٩).

(٢) أي إن لم يعلم صاحب الكنز فهو لُقطة.

انظر كذلك: «المجموع» (٦/ ٩٨)، «الروضة» (٢/ ١٤٨).

(٣) «نهاية المطلب» (٣/ ٣٦٤).

الثانيـة: لو لم يعرف أن الموجود من ضرب الجاهلية أو الإسلام، بأن كان مما يضرب مثله في الجاهلية والإسلام، أو كان مما لا أثر عليه كالتبر والحلي والأواني، فالمنقول عن نصه: أنه ليس بركاز، لأنه يحتمل أن يكون مال مسلم فيغلب حكم الإسلام[1]. وفيه وجه: أنه ركاز، لأن الموضع المدفون فيه يشهد له.

فإن قلنا بالأول: فقضية كلام الجمهور في الصورة السابقة لا يخفى، وأما الشيخ أبو علي، فرأيت له في «شرح التلخيص» مساعدة الجمهور في هذه الصورة، فإنه قـال: يُعرّف سنة، فإن لم يظهر مالكها فُعل بها ما يفعل بسائر اللُّقَطات. وذكر الإمام[2]: أن الشيخ حكى في التملك في هذه الصورة وجهين لضعف أثر الإسلام.

واعلم أنّا إذا قلنا: إن الموجود في صورة التردد ركاز، فلا يشترط كون الموجود على ضرب الجاهلية، بل الشرط ألّا يُعلم كونه على ضرب الإسلام.

فإذن قوله في الكتاب: (ويشترط كونه على ضرب الجاهلية)، إنما يكون مجرى على ظاهره إذا قلنا: إن الموجود في صورة التردد ليس بركاز، وقوله في المسألة الأولى: (وقيل: مال ضائع يحفظه الإمام)، يُشعر بأنه لا يبقى في يد الواجد، بل يأخذه الإمام ويحفظه.

وكلام الشيخ أبي علي على ما حكيته من قبل ينازع فيه ويقتضي تمكن الواجد مـن الإمسـاك لـه. وإطلاقه الوجهين في المسـألة الثانيـة اتِّباع لما حـكاه الإمام فيها. والأكثـرون لـم يطلقوا الوجهين، وإنمـا حكوا النص ووَجهاً لبعـض الأصحاب كما

---

(١) وهو أظهر الوجهين عند الشافعية. وقال النووي في «المجموع» (٦/ ٩٨): «واتفق الأصحاب على أن الأصح أنه لُقَطـة».

(٢) «نهاية المطلب» (٣/ ٣٦٤).

قدمناه. وحكى صاحب «الشـامل» عن نصه أنه يُخمس. وهذا حكم بأنه ركاز، فعلى هذا في المسألة قولان.

واعلم أنه يلزم من كون الركاز على ضرب الإسلام، كونه مدفوناً في الإسلام، ولا يلزم من كونه على ضرب الجاهلية. كونه مدفوناً في الجاهلية، لجواز أن يظفر بعض المسلمين بكنز جاهلي ويكنزه ثانياً على هيئته، فيظفر به اليوم أحد، فالحكم مُدار على كونه من دفن الجاهلية لا على كونه من ضرب الجاهلية.

قال:

(ويُشترَطُ أن يوجدَ في مَوضِعٍ مُشترَكٍ كمَواتٍ أو شارع. وما يوجَدُ في دارِ الحربِ فغنيمةٌ أو فَيء. وما يجدُه في مِلكِ نفسِه الذي أحياه: مَلَكَه وعليه الخُمس. وهل يدخُلُ في مِلكِه بمُجرَّدِ الإحياء؟ فيه وجهان. ولو اشتراه ثم وجدَ فيه رِكازاً يجبُ طلبُ المُحيي؛ فإنه أولى به).

رُوي أن رجلاً وجد كنزاً فقال له النبي ﷺ: «إن وجدته في قرية مسكونة أو طريق مِئتاءٍ فعرّفه، وإن وجدتَه في خِرْبة جاهلية أو قرية غير مسكونة، ففيه وفي الركاز الخُمس»[1].

الكنز بالصفة التي تقدم ذكرها إما أن يوجد في دار الإسلام أو في دار الحرب.

فإن وجد في دار الإسلام نظر: إن وجد في موضع لم يعمره مسلم ولا ذُو عهد

---

(١) أخرجه الشافعيُّ في «الأم» (٢/ ٦٠) وفي «المسند» (٩/ ٣٩٥)، والبيهقي في باب زكاة الركاز (٤/ ١٥٥)، والحاكمُ في «المستدرك» في آخر البيوع (٢/ ٧٤)، جميعهم من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده.

قال ابن حجر في «الدراية» (١/ ٢٦٢): «رواته ثقات».

فهو ركاز، سواء كان مواتاً أو كان من القِلاع العادية التي عُمرت في الجاهلية، لقوله في الحديث: «أو خربة جاهلية».

وإن وُجد في طريق شارع، فقد ذكر صاحب الكتاب: أنه ركاز[١]. ولم يجزم الإمام[٢] به هكذا، ولكن أشار إلى خلاف فيه. والذي ذكره القفال والعراقيون: أن ما يوجد فيه ليس بركاز وإنما هو لُقَطة، والحديث الذي رويناه صريح فيه[٣].

وما يوجد في المسجد، ذكر في «التهذيب»[٤]: أنه لُقطة كالموجود في الطريق[٥]. وقياس المذكور في الكتاب أن يكون ركازاً.

وما عدا هذه المواضع ينقسم إلى مملوك وموقوف.

والمملوك، إما أن يكون له أو لغيره.

فإن كان لغيره ووجد فيه كنز لم يملكه الواجد، بل إن ادعاه مالكه فهو له بلا يمين كالأمتعة في الدار، وإلّا فهو لمن تَلقَّى صاحب الملك الأرض منه، وهكذا إلى أن ينتهي إلى الذي أحيا الأرض، فيكون له وإن لم يدَّعْه، لأنه بالإحياء ملك ما في الأرض، وبالبيع لم يزل ملكه عنه، فإنه مدفون منقول. فإن كان المحيي أو من تَلَقّى الملك عنه هالكاً، فورثته قائمون مقامه. فإن قال بعض ورثة من تَلقَّى الملك عنه هو لمورِّثنا وأباه بعضهم، سلّم نصيب المدعي إليه، وسلك بالباقي ما ذكرنا.

هذا كله كلام الأئمة رحمهم الله صريحاً وإشارةً.

---

(١) أي: فيه الخُمس، وبه قال فقهاء الحنابلة. انظر: «المغني والشرح الكبير» (٢/ ٥٨٩).

(٢) «نهاية المطلب» (٣/ ٣٦١).

(٣) وهو المذهب الصحيح عند الشافعية. انظر: «المجموع» (٦/ ٩٢).

(٤) «التهذيب» (٣/ ١١٩).

(٥) وهو المذهب عند فقهاء الشافعية. انظر: «المجموع» (٦/ ٩٢).

ومن المصرّحين بملك الركاز بإحياء الأرض: القفال، ذكره في «شرح التلخيص».

ورأى الإمام[1] تخريج ملك الكنز بإحياء الأرض على ما لو دخلت ظَبْيَة داراً بالإحياء، فأغلق صاحبها الباب وفَاقاً لا على قصد ضبطها، قال: وفيه وجهان، أظهرهما: أنه لا يملكها لعدم القصد، ولكن يصير أولى بها، كذلك المحيي يصير أولى بالكنز. ثم قال: إن قلنا: إنه يملك الكنز بالإحياء وزالت رقبة الأرض عن ملكه فلا بد من طلبه وردِّه إليه.

وإن قلنا: إنه لا يملكه ولكن يصير أولى به، فلا يبعد أن يقال: إذا زال ملكه عن رقبة الأرض بطل اختصاصه كما أن في مسألة الظَّبْية إذا قلنا: إنه لا يملكها فلو فتح الباب وأفلتت، يملكها من اصْطَادَها. إذا عرفتَ ذلك وأردت التفريع، فلك أن تقول: إن قلنا: المحيي لا يملكه بالإحياء، فإذا دخل في ملكه أخرج الخُمس.

وإن قلنا: يملكه بالإحياء، فإذا احتوت يده على الكنز نفسه وقد مضى سُنُون، فلا بد من إخراج الخمس الذي لزمه يوم ملكه. وفيما مضى من السنين يبنى وجوب ربع العشر في الأخماس الأربعة على الخلاف في الضالّ والمغصوب. وفي الخُمس كذلك إن قلنا: لا تتعلق الزكاة بالعين. وإن قلنا: تتعلق، فعلى ما ذكرنا فيما إذا لم يملك إلا نصاباً وتكرر الحول عليه، والله أعلم.

وإن كان الموضع للواجد نظر: إن كان قد أحياه، فالذي وجده ركاز، وعَليه خُمسه. وفي وقت دخوله في ملكه ما سبق[2]. وقد حكى في الكتاب في هذه الحالة فيه وجهين جرياً على ما ذكره الإمام. وإن انتقل إليه من غيره لم يحل له أخذه، بل عليه

---

(١) «نهاية المطلب» (٣/ ٣٦٥).

(٢) وهو المذهب عند الشافعية. انظر: «المجموع» (٦/ ٩٤).

عرضه على مَن يملكه، وهكذا حتى ينتهي الملك إلى المحيي كما سبق.

وإن كان الموضع موقوفاً، فالكنز لمن في يده الأرض، قاله في «التهذيب»؛ هذا إذا وُجِدَ في دار الإسلام.

فإن وجد في دار الحرب، فإما أن يوجد في موات أو غيره.

فإن وجد في موات نظر: إن كانوا لا يذبُّون عنه فهو كموات دار الإسلام، والموجود فيه ركاز. وإن كانوا يذبُّون عنه ذبهم عن العمران، ففيه وجهان.

قال الشيخ أبو علي: هو كما لو وجد في عمرانهم.

وقال الأكثرون: حكمه حكم مواتهم الذي لا يذبّون عنه[1].

وعن أبي حنيفة[2]: أن ما يوجد في موات دار الحرب فهو غنيمة لا ركاز، حكاه في «الشامل».

وإن وجد في موضع مملوك لهم فينظر: ان أخذ بقهر وقتال فهو غنيمة كأخذ

(١) أي: أنه ركاز، وهو الصحيح الذي قطع به جماهير الشافعية.
انظر: «المجموع» (٦/ ٩٤)، «الروضة» (٢/ ١٥٠).

(٢) والذي عليه فقهاء الحنفية: أنه من دخل دار الحرب بأمان فوجد في صحرائها ركازاً أي معدناً كان أو كنزاً، فكُلّه للواجد المسافر، لأنه ليس بغنيمة، وإن وجده في دار الحرب رده على مالكه.
والذي عليه فقهاء المالكية: أن الرِّكاز معتبرٌ بالأرضين. فما وجد في أرض العدو فهو للعسكر الذين افتتحوا تلك البلدة، وفيه الخمس، ولا شيء لواجده فيه. وما وجد في أرض الصلح فهو لأهل الصلح، وفيه الخمس، ولا شيء لواجده فيه إلا إذا كان واجده من أهل الصلح، فيكون ذلك له.
والذي عليه فقهاء الحنبلية: إذا وجده مسلمٌ في أرض الحرب، فإن لم يقدر عليه إلّا بجماعة المسلمين فهو غنيمة لهم. وإن قدر عليه بنفسه فهو لواجده.
انظر: «مجمع الأنهر» (١/ ٢١٣)، «بدر المتقى في شرح الملتقى» (١/ ٢١٣)، «المدونة» (١/ ٢٩١)، «التفريع» (١/ ٢٧٩)، «المغني والشرح الكبير» (٢/ ٥٩١).

متاعهم من بيتهم ونقودهم من خزائنهم، فيكون خُمسه لأهل الخُمس، وأربعة أخماسه لمن وجده. وان أخذ من غير قهر وقتال، فهو فَيْءٌ، ومستحقه أهل الفَيء.

هكذا قاله في «النهاية»[1] وهو محمول على ما إذا دخل دار الحرب من غير أمان، لأنه إن دخل بأمان لم يكن له أخذ كنزهم لا بقتال ولا بغير قتال. كما ليس له أن يخونهم في أمتعة بيوتهم، وعليه الردّ إن أخذه، وقد نصّ على هذا الشيخ أبو علي.

ثم في كونه فَيئاً إشكال، لأن لك أن تقول: من دخل بغير أمان وأخذ مَالَهم من غير قتال، فإما أن يأخذه في خفية فيكون سارقاً، أو جهاراً فيكون مختلساً. وقد ذكر في الكتاب في السير: أن ما يختلس ويسرق منهم فهو خالص ملك المختلس والسارق، ويشبه أن يكون الفَيء هو أموالهم التي تحصل في قبضة الإمام من غير قتال كالجزية ونحوها دون ما يأخذه الآحاد[2]. وربما أُيِّدَ هذا الإشكال بأن كثيراً من الأئمة أطلقوا القول بكونه غنيمة، منهم ابن الصباغ والصيدلاني.

وأعود بعد هذا إلى نظم الكتاب فأقول:

قوله: (ويشترط أن يوجد في موضع مشترك كموات وشارع)، فيه كلامان:

أحدهما: أنه قد يعني بكون الموات مشتركاً: كونه بسبيل يتمكن كل واحد من إحيائه وتملكه. وبكون الشارع مشتركاً: أنه لكل أحد فيه حق الطريق، ولا يَحسن حمل الاشتراك في لفظ الكتاب عليهما، لأن كل واحد من المعنيين يختص بأحد الموضعين، وقد وصفهما جميعاً بالاشتراك بلفظ واحد. فالأحسن تفسيره بمعنى شامل كالانفكاك عن الملك ونحوه.

---

(١) «نهاية المطلب» (٣/ ٣٦٦).

(٢) ثبت في (ط) و(ز): (الإمام).

والثاني: إنَّ لُمنازعٍ أن يُنَازِعَ في اشتراط الوجود في موضع مشترك، لأنه إذا أحيا أرضاً وتملَّكها ثم وجدَ فيها كنزاً، كان ذلك رِكازاً وإن لم يوجد في موضعٍ مشترك، إلا أن يقال: المراد بالوجدان الدخول تحت اليد والتسلط عليه. ثم قوله: (كموات)، يجوز أن يكون معلماً بالواو لأنه مطلق، وقد حكينا وجهاً في موات دار الحرب الذي يذبّون عنه وبالحاء أيضاً لما سبق.

وقوله: (وشارع)، بالواو لما ذكرنا من مصير الأكثرين إلى أنه لفظه.

وقوله: (وما يوجد في دار الحرب فغنيمة أو فيء)، أي على اختلاف الحال في القهر وعدمه، ثم هو محتاج إلى التأويل من وجهين:

أحدهما: أن الموجود في موات دار الحرب ليس كذلك، فهو محمول على عمران دار الحرب.

والثاني: أنه لو دخل بأمان فليس حكم المأخوذ ما ذكره، فإذا هو محمول على ما إذا دخل بغير أمان.

وقوله: (ملكه وعليه الخمس)، الأحسن أن يقرأ: مَلَكَه وعليه الخمس، لا: مِلكُه، لأن قولنا: ملك، يشعر بابتداء ثبوت الملك، فيقتضي أن يكون ابتداؤه عند الوجدان لكنه غير مجزوم به بل فيه الوجهان المذكوران عقب هذا الكلام. أما الحكم بأنه ملكه فهو مستمر على الوجهين جميعاً.

وقوله: (يجب طلب المحيي)، معلم بالواو لما سبق.

وقوله: (فإنه أولى به)، يجوز أن يكون جواباً على قولنا: إنه لا يملكه بالإحياء المجرد، ويجوز أن يحمل على غير ذلك، والله أعلم.

قال:

(ولا خُمس على الذّمّي، لأنه ليس من أهل الزكاة).

حكم الذِّمِّي في الرِّكاز حكمه في المعدن، فلا يمكَّن من أخذه في دار الإسلام. وإن وجده ملكه[1]. قال الإمام رحمه الله[2]: وفيه احتمال عندي في الركاز، لأنه كالحاصل في قبضة المسلمين، وهو في حكم مال ضلّ عنهم.

وإذا حكمنا بالمشهور وهو أنه يملكه، ففي أخذ حق الركاز منه الخلاف السابق في المعدن. وقد تعرض له صاحب الكتاب هناك، وقد اقتصر هاهنا على ظاهر المذهب. فليُعلَم قوله: (ولا خمس) بالواو.

واعلم أنه لو قدّم هذه المسألة على الفصل السابق على هذا، أو أخّرها عن الفصل التالي له، لكان أليق لتنتظم المسائل المتعلقة بمكان الركاز في سلك واحد، ولا يدخل فيها ما ليس منها.

قال:

(وإن تنازعَ البائعُ والمشتري، والمُعيرُ والمُستعير، وقالَ كلُّ واحدٍ منهما: أنا دفنتُ الرِّكاز؛ فالقولُ قولُ صاحبِ اليد. فلو قالَ المُكري بعدَ رجوعِ الدارِ إليه: كنتُ دفنتُه قبلَ الإجارة؛ فالقولُ قولُ المُستأجِرِ على أحدِ الوجهين، لأنهما تَوافَقا على أنه كان في يدِه).

---

(١) وهو المذهب عند الشافعية. والذي عليه فقهاء الحنفية والمالكية والحنبلية: أن الخمس يجب على من وجد الركاز من مسلم وذمي وحر وعبد ورجل وامرأة. انظر: «مجمع الأنهر» (١/ ٢١٢)، «الخرشي» (٢/ ٢١٠)، «المجموع» (٦/ ١٠١)، «الروضة» (٢/ ١٥٢)، «المغني والشرح الكبير» (٢/ ٥٨٧).

(٢) «نهاية المطلب» (٣/ ٣٧٠).

إذا تنازع بائع الدار ومشتريها في الركاز الذي وُجد فيها، فقال المشتري: هو لي وأنا دفنته، وقال البائع مثل ذلك أو قال: ملَكْته بالإحياء، أو تنازع المعير والمستعير، أو المكري والمكتري هكذا، فالقول قول المشتري والمستعير والمكتري مع أيمانهم، لأن اليد لهم، فصار كما لو وقع النزاع في متاع الدار. وهذا إذا احتمل أن يكون صاحب اليد صادقاً فيما يقوله، ولو على بُعد. فأما إذا انتفى الاحتمال، لأن مثله لا يمكن دفنه في مدة يده، فلا يصدّق صاحب اليد.

ولو فُرض النزاع بين المكري والمكتري، أو المعير والمستعير بعد رجوع الدار إلى يد المالك، فإن قال المكري أو المعير: أنا دفنته بعد ما رجَعَت الدار إلى يدي، فالقول قوله بشرط الإمكان[1]. ولو قال: دفنته قبل خروج الدار عن يدي، ففيه وجهان للشيخ أبي محمد:

أحدهما: أن القول قوله أيضاً، لأنه صاحب الدار[2] الآن.

وأظهرهما عند الإمام[3]: أن القول قول المكتري والمستعير، لأن المالك قد سلّم له اليد، وحصول الكنز في يده، ويده تنسخ اليد السابقة، ولهذا لو تنازعا قبل الرجوع كان القول قوله.

وقوله في الكتاب: (فالقول قول صاحب اليد)، معلم بالزاي، لأن الشيخ أبا علي وآخرين نقلوا عن المزني بأن القول قول المالك اتباعاً لما في الأرض. وقوله: (فالقول قول المستأجر)، معلم به أيضاً والله أعلم.

---

(١) وقال النووي في «المجموع» (٦/ ٩٦): «فالقول قوله بيمينه بشرط الإمكان».

(٢) في (ز): «صاحب اليد». (م ع).

(٣) «نهاية المطلب » (٣/ ٣٦٨)، وهو الذي صححه النووي في «المجموع» أيضاً (٦/ ٩٦).

قال رحمه الله:

(فرع:

إذا وجدَ مئةَ دِرهَمٍ وفي مِلكِه نِصابٌ من النقدِ تمَّ عليه الحَوْل: وجبَ عليه خُمسُ الرِّكازِ إذا كُمِّلَ بغيرِه. وإن كان ما في مِلكِه دونَ النِّصاب، أو قبلَ تمامِ الحَوْل؛ ففي التكميلِ خِلاف).

هذا مفرع على اعتبار النصاب في الركاز، والفرض أنّا وإن اعتبرناه فلا نشترط أن يكون الموجود نصاباً، بل يكمل ذلك بما يملكه من جنس النقد الموجود. وفيه من التفصيل والخلاف ما سبق في المعدن فلا حاجة إلى الإعادة. وقد نص حجة الإسلام رحمه الله على حكاية الخلاف هاهنا وجمع بين ما إذا لم تجب الزكاة فيما عنده لعدم تمام الحول، وما إذا لم تجب لعدم بلوغه نصاباً، وهناك اقتصر على ظاهر المذهب والصورة الأولى.

قال رحمه الله:

(النوع السادس: زكاة الفطر[1]:

وتجبُ بغُروبِ الشمسِ ليلةَ العيدِ في قول، وبطُلوعِ الفجرِ يومَ العيدِ في قول، وبمجموعِ الوقتَينِ في قولٍ ثالث. وعلى الثالث: لو زالَ

---

(١) الفِطرُ، بكسر الفاء: لفظ إسلامي اصطلح عليه الفقهاء، كأنه من الفطرة التي هي الخلقة. وزكاة الفطر أو صدقة الفطر من قبيل إضافة الشيء إلى الشرط كما في حَجة الإسلام. وسُمي بذلك، لأن وجوبها بدخول الفطر. وقال النووي في «المجموع» (٦/ ١٠٦): «يقال: زكاة الفطر وصدقة الفطر». ويقال للمخرَج: فِطرة، بكسر الفاء لا غير. وهي لفظة مولدة لا عربية ولا معربة، بل اصطلاحية للفقهاء. وكأنه من الفطرة التي هي الخلقة، أي زكاة الخلقة.

انظر: «المصباح» ص٤٧٦، «الصحاح» (٢/ ٧٨١)، «أنيس الفقهاء» ص١٣٤، «مجمع الأنهر» (١/ ٢٢٦)، «الحاوي» (٣/ ٣٤٨)، «الشرح الصغير» (١/ ٦٧٢)، «كشاف القناع» (٢/ ٢٤٥).

المِلكُ في وسطِ الليلِ وعادَ في الليلِ ففي الفِطرةِ وجهان. وعلى الأوَّل: إذا ملَكَ عبداً، أو وُلدَ له ولدٌ بعدَ الغروبِ بلحظة، أو ماتَ قبلَ الغروبِ بلحظة: فلا زكاة).

عن ابن عمر رضي الله عنه قال: «فَرض رسول الله ﷺ زكاة الفطر من رمضان على الناس، صاعاً من تمرٍ، أو صاعاً من شعيرٍ، على كل حرٍّ وعبدٍ، ذكرٍ وأنثى من المسلمين»[١]، وعن ابن عباس رضي الله عنه أن النبي ﷺ فَرض زكاة الفطر طُهرةً للصائم من اللَّغو والرَّفث وطُعمةً للمساكين[٢].

واعلم أن زكاة الفطر واجبة[٣]. وقال بعض الناس: إنها غير واجبة، وبه قال أبو الحسين بن اللَّبَّان الفرضي من أصحابنا فيما رواه صاحب «الشامل»[٤]. ولا فرق عندنا بين الواجب والفريضة. وقال أبو حنيفة رحمه الله: هي واجبة وليست بفريضة.

وفي وقت وجوبها ثلاثة أقوال:

أصحها ـ وهو الجديد، وبه قال أحمد[٥] ـ: أن وقتَه غروب الشمس ليلة العيد،

---

(١) متفق عليه. وهو عند البخاري في كتاب الزكاة، باب صدقة الفطر على العبد وغيره من المسلمين (٢/ ١٣٨)، وفي باب فَرض الصدقة (٢/ ١٣٨)، وعند مسلم في كتاب الزكاة، باب زكاة الفطر على المسلمين من التمر والشعير (٢/ ٦٧٧).

(٢) أخرجه أبو داود في باب زكاة الفطر (٢/ ٢١٤)، وابن ماجَهْ في باب صدقة الفطر (١/ ٥٨٥)، والدارقطني في كتاب زكاة الفطر وقال: «ليس فيهم مجروح» (٢/ ١٣٨)، والحاكم في «المستدرك» وقال: «هذا حديث صحيح على شرط البخاري» (١/ ٥٦٨).

(٣) وبه قال فقهاء المالكية والحنبلية. انظر: «الشرح الصغير» (١/ ٦٧٢)، «كشاف القناع» (٢/ ٢٤٦)، «المغني والشرح الكبير» (٢/ ٦٤٥).

(٤) وقال النووي في «الروضة» عند قول ابن اللبان (٢/ ١٥٣): «قول ابن اللبان شاذ منكر، بل غلط صريح».

(٥) انظر: «كشاف القناع» (٢/ ٢٥١)، «المغني والشرح الكبير» (٢/ ٤٤٤).

واحتجوا له بأنها مضافة إلى الفطر[١]. وقد قال ابن عمر رضي الله عنهما: «زكاة الفطر من رمضان» وحينئذ يكون الفطر من رمضان.

والثاني ـ وهو القديم، وبه قال أبو حنيفة رحمه الله[٢] ـ: أن وقته طلوع الفجر يوم العيد، لأنها قربة متعلقة بالعيد، فلا يتقدم وقتها على العيد كالأضحية. وعن مالك روايتان كالقولين[٣].

والثالث: أنها تجب بمجموع الوقتين لتعلقها بالفطر والعيد جميعاً. قال الصيدلاني: وهذا القول خرجه صاحب «التلخيص» واستنكره الأصحاب.

التفريع:

لو نكح امرأة، أو ملك عبداً، أو أسلم عبده الكافر، أو وُلد له ولد في ليلة العيد، لم تجب فطرتهم على الجديد ولا على القول الثالث، وتجب على القديم. ولو مات عبده أو ولده أو زوجته ليلة العيد، أو بتّ طلاقها أو ارتد عبده، لم تجب فطرتهم على القديم ولا على القول الثالث، وتجب على الجديد. وكذا الحكم لو أسلم كافر قبل الغروب، ومات بعده.

ولو طرأت الأحوال المذكورة بعد الغروب وزالت قبل طلوع الفجر، فلا فطرة على الأقوال كلها.

ولو زال الملك عن العبد بعد الغروب وعاد قبل طلوع الفجر، وجبت الفطرة على الجديد والقديم. وأما على القول الثالث، ففيه وجهان حكاهما في «النهاية»[٤].

---

(١) زاد في (ز): «فكانت واجبة به كزكاة المال، وقال ابن عباس: فرض رسول الله ﷺ زكاة الفطر طهرة للصائم من الرفث واللغو، والإضافة دليل الاختصاص، والسبب أخص بحكمه من غيره». (م ع).

(٢) انظر: «مجمع الأنهر» (١/ ٢٢٨)، «البحر الرائق» (٢/ ٢٥٥).

(٣) انظر: «الشرح الصغير» (١/ ٦٧٢)، «المدونة» (١/ ٣٥٠)، «الخرشي» (٢/ ٢٢٨).

(٤) «نهاية المطلب» (٣/ ٣٨٣).

وقال: هما ملتفتان على أن الواهب هل يرجع فيما إذا زال ملك المتّهب عنه ثم عاد؟ وله نظائر نذكرها في مواضعها ونشرح فيها الوجهين.

ولو باع بعد الغروب عبده واستمر ملك المشتري فيه، فالفطرة على الجديد على البائع، وعلى القديم على المشتري، وعلى الثالث لا تجب على واحد منهما.

ولو مات مالك العبد ليلة العيد، فالفطرة واجبة في تركته على الجديد. وهي على الوارث في القديم. وعلى الثالث لا تجب أصلاً. وذكر في «النهاية»[1] أن الشيخ أبا علي حكى وجهاً في وجوبها على الوارث تفريعاً على القول الثالث، بناءً على القديم في أن حول الوارث يُبنى على حول المورث.

وقوله في الكتاب: (وعلى الأول: إذا ملك) إلى آخره، ينبغي أن يعلم فيه أن نفي الزكاة في صورة الموت ليس تفريعاً على هذا القول خاصةً، بل هو لازم على الأقوال كلها. ومواضع العلامات عند ذكر الأقوال لا تخفى.

قال:

(والنظر في ثلاثةِ أطراف:

الطرَف الأوَّل: في المؤدّى عنه: وكلُّ من وجبَت نفَقتُه تجبُ على المُنفِقِ فِطرتُه؛ من الزوجةِ (ح) والمملوكِ والقريب).

الكلام في زكاة الفطر: في أنها متى تؤدَّى؟ وعمن تؤدَّى؟ ومن الذي يؤدِّي؟ وما المؤدَّى؟ وإلى من تُؤدَّى؟ أما الأخير من هذه الأمور، فموضعه كتاب قسم الصدقات. وأما الأول، فيحتاج فيه إلى معرفة وقت الوجوب، وقد فرغنا منه الآن. ويجوز التقديم عليه على الضبط المذكور في مسائل التعجيل.

---

(١) «نهاية المطلب» (٣/ ٣٨٣).

وأما إذا لم يعجل، فالمستحب ألاّ يؤخر أداءها عن صلاة العيد لما روي أنه ﷺ فرض زكاة الفطر وأمر بها أن تؤدَّى قبل خروج الناس إلى الصلاة[١]. ولا يجوز تأخيرها عن يوم العيد لما روي أنه ﷺ قال: «أغنوهم عن الطلب في هذا اليوم»[٢]، فلو أخَّر عصى وقضى. بقي هاهنا النظر في الأطراف الثلاثة الباقية:

الأول: في المؤدَّى عنه: اعلم أن الفطرة قد يؤديها الإنسان عن نفسه، وقد يؤديها عنه غيره. والأصل فيه قوله ﷺ: «أدوا صدقة الفطر عمن تَـمُونُون»[٣]، والجهات التي يصير بها الشخص في نفقة الغير ومؤونته ثلاث: النكاح والملك والقرابة. وكلها تقتضي لزوم الفطرة أيضاً في الجملة. ثم القول في شرائط الوجوب ومواضع الاستثناء عن هذا الأصل سيظهر من بعد. وليكن قوله: (يجب على المنفق فطرته)، وكذا قوله: (من الزوجة)، معلمين بالحاء[٤]. أما الثاني، فلأن عنده لا تجب فطرة الزوجة

---

(١) متفق عليه من حديث ابن عمر. وهو عند البخاري في باب الصدقة قبل العيد (٢/ ١٣٩)، وعند مسلم في باب الأمر بإخراج زكاة الفطر قبل الصلاة (٢/ ٦٧٩).

(٢) أخرجه الدارقطني (٢/ ١٥٣)، والبيهقي في باب وقت إخراج زكاة الفطر (٤/ ١٧٥) من رواية أبي معشر عن نافع عن ابن عمر. وقال البيهقي: «أبو معشر هذا نجيح السندي المدني، غيره أوثق منه»، وقال التركماني بهامش البيهقي: «إنه مختلف فيه، وإن بعضهم حدّث عنه والبعض لا».
انظر كذلك للتفصيل: «نصب الراية» (٢/ ٤٣١)، «التلخيص الحبير» (٦/ ١١٧).

(٣) أخرجه الدارقطني (٢/ ١٤١)، والبيهقي في باب إخراج زكاة الفطر عن نفسه وغيره (٤/ ١٦١) من طريق الضحاك بن عثمان عن نافع عن ابن عمر. وضعف النووي إسناده في «المجموع» (٦/ ١١٤)، ورواه الإمام الشافعي في «الأم» (٢/ ٨٤) عن إبراهيم بن محمد عن جعفر بن محمد عن أبيه مرسلاً. وقال النووي في «المجموع» عند ذكر الحديث (٦/ ١١٤): «فالحاصل أن هذه اللفظة: (ممن تَـمُونُون) ليست بثابتة»، وأما باقي حديث ابن عمر المذكور ففي الصحيحين كما سبق.
انظر كذلك: «التلخيص الحبير» (٦/ ١١٨)، «نصب الراية» (٢/ ٤١٢).

(٤) انظر: «البحر الرائق» (٢/ ٢٥٢)، «مجمع الأنهر» (١/ ٢٢٧)، «بدائع الصنائع» (٢/ ٧٢).

على الزوج، وإنما هي عليها. وحكى ذلك عن اختيار ابن المنذر من أصحابنا. وأما الأول فلأمور:

منها: مسألة الزوجة.

ومنها: أن عنده لا يجب على الولد فطرة الأب وإن وجبت نفقته.

ومنها: أن عنده لا تجب على الجدّ فطرة ولد الولد.

لنا: ما روي عن ابن عمر رضي الله عنه أن النبي ﷺ أمر بصدقة الفطر عن الصغير والكبير والحر والعبد ممن تَـمُونُون(1).

قال:

(ولا تُفارِقُ الفِطرةُ النفَقةَ إلا في سبعِ مسائل؛ إحداها: الابنُ تلزمُه نفقةُ زوجةِ أبيه، وفي فِطرتِها وجهان؛ أصحُّهما: الوجوب (ح)).

يستثنى عن قولنا: «ومن وجبت نفقته تجب على المنفق فطرته» مسائل: منها ما هي مستثناة بلا خلاف، ومنها ما في استثنائها اختلاف قولٍ أو وَجه.

منها: أن الابن تلزمه نفقة زوجة أبيه تفريعاً على الصحيح في وجوب الإعفاف، وسيأتي شرح ذلك الخلاف وموضع الإعفاف في بابه إن شاء الله تعالى. وهل يلزمه فطرتها؟ فيه وجهان:

أصحها عند المصنف في طائفة: أنها تلزمه، لأنها ممن يَـمُونه الابن، وصار كالأب. لمّا لزمته نفقته لزمته فطرته. وعلى هذا، فهذه الصورة غير مستثناة عن الأصل الممهد.

---

(1) سبق تخريجه قبل قليل (ص: ٣٣٩).

والثاني - وهو الأصح عند صاحبي «التهذيب»[1] و«العدة» وغيرهما -: أنها لا تلزم[2]، لأن الأصل في القيام بأمرها هو الأب، والابن متحمل عنه، والفطرة غير لازمة على الأب بسبب الإعسار، فلا يتحملها الابن بخلاف النفقة، فإنها لازمة مع الإعسار فيتحملها. وأيضاً فلأن فَقْد النفقة يمكنها من الفسخ، وإذا فسخت احتاج الابن إلى تزويجه، وفقْد الفطرة بخلافه. ويجري الوجهان في فطرة مستولدتِه.

ولك أن تعلم قوله: (يلزمه نفقة زوجة أبيه)، بالواو، إذ قد عرفت أنه مبني على وجوب الإعفاف وفيه خلاف. وبالحاء والزاي، لأن عندهما لا يجب الإعفاف.

ويجوز إعلام لفظ الوجوب من قوله: (الأصح الوجوب)، بالحاء[3] لأن عنده لا تجب على الابن فطرة الوالد فما ظنك بفطرة زوجته.

قال:

(الثانية: الابنُ الكبير الذي هو في نفقةِ أبيه، إذا وجدَ قَدرَ قوتِه ليلةَ العيدِ فلا فِطرةَ على أبيه لسقوطِ النفقةِ عنه، ولا عليه لعجزِه. ولو كان صغيراً والمسألةُ بحالِها ففيه خِلاف (و)، لأنّ حقَّ الصغيرِ آكَد).

غير الأصول والفروع من الأقارب كالأخوة والأعمام، لا تجب فطرتهم كما لا تجب نفقتهم.

---

(١) «التهذيب» (٣/ ١٢٢).

(٢) وهو الذي صححه النووي، وقال في «الروضة» (٢/ ١٥٥): «هذا الثاني هو الأصح»، وجزم الإمام الرافعي في «المحرّر» بصحته. انظر كذلك: «المجموع» (٦/ ١١٤).

(٣) انظر: «بدائع الصنائع» (٢/ ٧٢).

وأما الأصول والفروع فإن كانوا موسرين فلا تجب نفقتهم. وإن كانوا معسرين، فكل من جمع منهم إلى الإعسار الصغر أو الجنون أو الزمانة وجبت نفقته. ومن تجرد في حقه الإعسار، ففي نفقته قولان. ومنهم من قطع بالوجوب في حق الأصول، وحكم الفطرة حكم النفقة وِفاقاً وخلافاً.

إذا عرفت ذلك، فلو أن الولد الكبير كان في نفقة أبيه، إما بمجرد الإعسار إن اكتفينا به، أو مع الزمانة إن لم نكتفِ به، فوجد قدر قوته ليلة العيد ويومه، فقد سقطت فطرته عن الأب لسقوط نفقته، وكونها تابعة له فلا تجب عليه لعجزه وإعساره.

وإن كان الولد صغيراً والمسألة بحالها، ففي سقوط الفطرة وجهان.

قال الصيدلاني: لا تسقط، والفرق: أن نفقة الكبير لا تثبت في الذمة بحال، وإنما هي لكفاية الوقت. ونفقة الصغير قد ثبتت، ألا ترى أن للأم أن تستقرض على الأب الغائب لنفقة الصغير[1] فكانت نفقته آكد. فأشبهت نفقة الأب نفقته، وفطرته فطرته.

وقال الشيخ أبو محمد: تسقط كما تسقط النفقة. وتردد فيما ذكره من جواز الاستقراض وقال: الأظهر منعه إلا إذا أذن السلطان. ومثله يفرض في حق الكبير أيضاً. وما ذكره الشيخ أظهر عند الإمام[2] وغيره.

واعلم أن مسألة الكبير جارية على الأصل الممهد، وكذلك مسألة الصغير على قول الشيخ أبي محمد، وإنما الاستثناء على قول الصيدلاني.

---

(١) من قوله: «قد ثبتت» إلى قوله: «الصغير» سقط في (ظ).

(٢) «نهاية المطلب» (٣/ ٣٧٥).

قال:

(الثالثة: الزوجُ إن كان مُعسِراً لا تستقرُّ فِطرتُها في ذِمّتِه، وإن استقرَّتِ النفقة. ولا تجبُ عليها فِطرةُ نفسِها وإن كانت مُوسِرة، نصَّ عليه. ونُصَّ في الأَمة المُزوَّجةِ من المُعسِر: أنّ الفِطرةَ تجبُ على سيِّدِها؛ فقيل: قولانِ بالنقلِ والتخريج، وقيل: الفَرْق: أنّ سَلطَنةَ السَّيِّدِ آكَدُ من سَلطَنةِ الحُرّة. ولو أخرجَتِ الزوجةُ فِطرةَ نفسِها مع يَسارِ الزوجِ دونَ إذنِه لم يصحَّ على أحدِ الوجهَين، لأن الزوجَ أصلٌ لا مُتحمِّل).

من أصول الباب الذي يحتاج إلى معرفته في هذه المسألة وغيرها: أن الفطرة الواجبة على الغير تلاقي المؤدَّى عنه، ثم تتحمل عنه المؤدى أم تجب على المؤدَّي ابتداء؟ وفيه خلاف يعبر عنه تارة بقولين مخرّجين من معاني كلام الشافعي رضي الله عنه وتارة بوجهين:

أحدهما: أن الوجوب يلاقي المؤدَّى عنه ثم يتحمل عنه المؤدِّي لقوله ﷺ في الحديث الذي سبق: «على كل حرّ وعبد، ذكر وأنثى، من المسلمين»[1].

والثاني: أنها تجب على المؤدِّي ابتداءً لقوله ﷺ: «ليس على المسلم في عبده ولا فرسه صدقة إلا صدقة الفطر عنه»[2].

قال القاضي الروياني وغيره: ظاهر المذهب هو الأول.

ثم الأكثرون ـ منهم الشيخ أبو علي ـ طردوا الخلاف في كل من يؤدي صدقة

---

(١) سبق تخريجه أول الباب (ص: ٣٣٩).

(٢) سبق تخريجه في أول كتاب الزكاة (٣/ ٦٦٨).

الفطر عن غيره من الزوج والسيد والقريب.

قال الإمام[1]: وذكر طوائف من المحققين: أن هذا الخلاف في فطرة الزوجة، فأما فطرة المملوك والقريب فتجب على المؤدِّي ابتداءً بلا خلاف، لأن المملوك لا يقدر على شيء، والقريب المعسر لو لم يجد من يقوم بالإنفاق عليه لا يلزمه شيء، فكيف يقال بأن الوجوب يلاقيه.

ثم حيث فُرض الخلاف وقلنا: بالتحمل، فهو كالضمان أو كالحوالة؟ حكى أبو العباس الروياني في «المسائل الجرجانيات» فيه قولين[2].

إذا تقرر ذلك، ففي المسألة صورتان:

إحداهما: الزوج المعسر لا تستقر الفطرة في ذمته وان استقرت النفقة، لأن النفقة عوض والفطرة عبادة مشروطة باليسار. ثم إن كانت موسرة، فهل عليها فطرة نفسها؟

قال في «المختصر»[3]: «لا أرخص له في تركها ولا يتبين لي أن أوجب عليها». ونص فيه أيضاً على أنه لو زوّج أمته من معسر تجب الفطرة على سيدها.

واختلف الأصحاب على طريقين:

أصحهما عند الشيخ أبي علي وغيره: أن المسألة على قولين مبنيين على الأصل المذكور. إن قلنا: الوجوب يلاقي المؤدَّى عنه أولاً، وجبت الفطرة على المرأة الحرة في الصورة الأولى، وعلى سيد الأمة في الثانية. وان قلنا: الوجوب على المؤدِّي ابتداء فلا يجب.

---

(١) «نهاية المطلب» (٣/ ٣٧٩).

(٢) وقال النووي في «المجموع» عند ذكر قول الروياني (٦/ ١٢٣): «وهذا الذي نقله الروياني والرافعي غريب». والصحيح الذي يقتضيه المذهب وكلام الشافعي والأصحاب أنه كالحوالة، بمعنى لازم للمؤدِّي لا تسقط عنه بعد وجوبه، ولا مطالبة على المؤدَّى عنه.

(٣) انظر: (٩/ ٦٢).

والثاني: تقرير النصين، وبه قال أبو إسحاق. والفرق: أن الحرة بعَقد النكاح تصير مسلمة إلى الزوج، حتى لا يجوز لها المسافرة والامتناع من الزوج بعد أخذ المهر والنفقة بحال، والأمة بالتزويج غير مسلمة بالكلية، بل هي في قبضة السيد. ألاَ ترى أن له أن يستخدمها، وأن يسافر بها.

وهذا معنى قوله في الكتاب: (سلطنة السيد آكد من سلطنة الحرة)، أي على نفسها.

ثم التقريب من وجهين:

أحدهما: أن الحرة لما كانت مسلمة بالكلية كانت كالأمة المسلمة إلى المشتري بعقد الشراء، فتنقل الفطرة إليه. والأمة لما كانت في قبضة السيد لم تكن الفطرة متحولة عنه، وإنما الزوج كالضامن لها، فإذا لم يقدر على الأداء بقي الوجوب على السيد كما كان.

والثاني: أن الأمة إذا لم تكن واجبة التسليم، كان السيد متبرعاً بتسليمها، فلا يسقط عنه بتبرعه ما كان يلزمه لولا التبرع.

ولو نشزت المرأة وسقطت فطرتها عن الزوج لسقوط النفقة، فقد قال الإمام[1]: الوجه عندي القطع بإيجاب الفطرة عليها وإن حكمنا بأن الوجوب لا يلاقيها، لأنها بالنشوز أخرجت نفسها عن إمكان التحمل.

فرعان:

أحدهما: زوج الأمة إن كان موسراً، فحكم فطرتها حكم نفقتها. وسيظهر ذلك في موضعه إن شاء الله تعالى.

---

(١) «نهاية المطلب» (٣/ ٣٧٩).

والثاني: أن خادمة الزوجة إن كانت مستأجرة، لم يجب على الزوج فطرتها. وإن كانت من إمائه وجبت، لأنها مملوكته. وان كانت من إماء الزوجة والزوج ينفق عليها، ففطرتها واجبة عليه نظراً إلى أنه يمونها. نص عليه في «المختصر»[1].

وقال الإمام[2]: «الأصح عندي أنها لا تجب»، لأن نفقة الخادمة غير مستقلة، إذ يمكنه تحصيل الغرض بمتبرعة أو مستأجرة.

الصورة الثانية: لو أخرجت الزوجة زكاة نفسها مع يسار الزوج دون إذنه، ففي إجزائه وجهان: إن قلنا: الزوج متحمَّل، أجزأ وإلا فلا. ويجري الوجهان فيما لو تكلف من فطرته على قريبه باستقراض وغيره، وأخرج من غير إذنه. والوجه الأول هو المنصوص عليه في «المختصر»[3].

ولو أخرجت الزوجة أو القريب بإذن مَن عليه، جاز بلا خلاف، بل لو قال الرجل لغيره: أَدِّ عَنِّي فطرتي ففعل، جاز كما لو قال: اقض ديني، ذكره في «التهذيب»[4].

وقوله في الكتاب: (لأن الزَّوج أصلٌ لا مُتَحَمَّل)، ليس تعليلاً لوَجْه المنع بشيءٍ يساعد عليه، بل الغرض منه التنبيه على مبنى الوجهين.

واعلم أن الصورة الثانية ليس لها كبير تعلُّقٍ بالأصل المستثنى منه، وإنما المتعلق به الأولى، فإن الفطرة فارقت النفقة، حيث لم تلزم الزوج المعسر، والنفقة لازمة مستقرة.

---

(١) انظر: (٩/ ٦١).

(٢) «نهاية المطلب» (٣/ ٣٧٧).

(٣) انظر: (٩/ ٦١).

(٤) «التهذيب» (٣/ ١٢٤).

قال:

(الرابعة: البائنةُ الحاملُ تستحِقُّ الفِطرة. وقيل: إذا قلنا: إنّ النفقةَ للحَمْل؛ فلا تستحِقّ).

تجب فطرة الرجعية كنفقتها، وأما البائنة: فإن كانت حَائلاً فلا نفقة ولا فطرة، وإن كانت حاملاً ففي فطرتها طريقان:

أحدهما: أنها تجب اتّباعاً للفطرة كالنفقة.

الثاني: أن وجوبها مبني على الخلاف في أن النفقة للحمل أو للحامل، إن قلنا بالثاني فيجب، وإن قلنا بالأول فلا، لأن فطرة الجنين لا تجب.

وهذا الطريق الثاني هو الذي أورده الأكثرون، وكلام صاحب الكتاب يشعر بترجيح الأول، وبه قال الإمام[1] والشيخ أبو علي. قال الشيخ: لأنها المستحقة سواء قلنا: النفقة للحمل أو للحامل، ولها أن تأخذها وتنفقها على نفسها بلا خلاف.

وقولنا: إنها للحمل على قول، نعني به أنه سبب الوجوب، وذلك لا ينافي كونها المستحقة. هذا إذا كانت الزوجة حرة. فإن كانت أمة ففطرتها بالإنفاق ناظرة إلى ذلك الخلاف.

فإن قلنا: النفقة للحمل، فلا نفقة ولا فطرة، لأن الحمل لو كان ظاهراً لم يكن عليه أن يَـمُون ملك الغير.

وإن قلنا: للحامل، وجبنا وسواء رجّحنا الطريقة الأولى أو الثانية فالأصح

(١) «نهاية المطلب» (٣/ ٤١٠).

استحقاق الفطرة، لأن الأصح أن النفقة للحامل[١]. وعلى هذا، فالمسألة غير مستثناة عن الأصل السابق.

أما إذا قلنا: النفقة واجبة للحمل فلا فطرة، فالحمل شخص تجب نفقته ولا تجب فطرته فينتظم استثناؤه، والله أعلم.

قال:

(الخامسة: لا فِطرةَ على المُسلِمِ في عبدِه الكافر. وتجبُ عليه في نِصفِ العبدِ المُشتَرَكِ أو في العبدِ الذي نِصفُه حُرّ. ولو جرَتِ مُهايأةٌ فوقعَ الهِلالُ في نَوبةِ أحدِهما ففي اختصاصِه بالفِطرةِ وجهان؛ لأنه خرجَ نادراً).

في المسألة صورتان:

إحداهما: لا يجب على المسلم فطرة عبده الكافر، وبه قال مالك وأحمد[٢] خلافاً لأبي حنيفة[٣].

لنا: التقييد في حديث ابن عمر رضي الله عنهما حيث قال: «من المسلمين»

---

(١) وهو المذهب عند الشافعية، لأن النفقة للحامل بسبب الحمل.
انظر: «المجموع» (٦/ ١١٨).

(٢) انظر: «المدونة» (١/ ٣٥٥)، «قوانين الأحكام الشرعية» ص١٢٩، «كشاف القناع» (٢١/ ٢٤٨)، «المغني والشرح الكبير» (٢/ ٦٤٦).

(٣) والذي عليه فقهاء الحنفية: أنه تجب على المسلم فطرة عبده الكافر لوجود سبب الفطرة، وهو لزوم المؤونة وكمال الولاية مع وجود شرطه عندهم.
انظر: «بدائع الصنائع» (٢/ ٧٠)، «مجمع الأنهر» (١/ ٢٢٧).

وأيضاً فإن الفطرة شرعت تطهيراً والكافر ليس أهلاً للتطهير. وحكم الزوجة الذمية والقريب الكافر حكم العبد الكافر، فلا تجب فطرتهم وإن وجبت نفقتهم.

الثانية: تجب فطرة العبد المشترك على الشريكين، وفطرة العبد الذي بعضه حر عليه وعلى السيد[١]، خلافاً لأبي حنيفة رحمه الله[٢] حيث قال: لا تجب. ولمالك[٣] حيث قال في الصورة الثانية في إحدى الروايتين: تجب على السيد حصته ولا شيء على العبد، والرواية الثانية مثل مذهبنا.

لنا: ما سبق أن الفطرة تتبع النفقة وهي مشتركة، فكذلك الفطرة. ثم الوجوب عليهما إذا لم تكن مهايأة[٤]، فإن جرت مهايأة بين الشريكين أو بين المالك والعبد، فهل تختص الفطرة بمن وقع زمان الوجوب في نوبته أم هي على الشركة؟ يبنى ذلك على أن الفطرة من المؤن النادرة أو من المؤن الدائرة. وبتقدير أن تكون من النادرة، فهل تدخل في المهايأة أم لا؟ أما المقام الأول فقد حكى الإمام فيه وجهين:

أحدهما: أنها من المؤن الدائرة، لأنها معلومة القدر والوقت، معدودة من وظائف السنة.

وأصحهما ـ ولم يذكر الجمهور غيره ـ: أنها من المؤن النادرة، لأن يوم العيد لا يتعين في السنة لاختلاف الأَهِلَّة، وبتقدير التعين فالشيء الذي لا يتفق

---

(١) وبه قال فقهاء الحنابلة. انظر: «كشاف القناع» (٢/ ٢٥٠).

(٢) والذي عليه فقهاء الحنفية: أنه لا تجب الفطرة عن عبد أو عبيد مشتركة لقصور الولاية والمؤونة في حق كل من الشركاء. انظر: «مجمع الأنهر» (١/ ٢٢٧).

(٣) والمشهور عند فقهاء المالكية: هو الرواية الأولى. انظر: «المدونة» (١/ ٣٥٠)، «قوانين الأحكام الشرعية» ص١٢٩، «الشرح الصغير» (١/ ٦٧٤).

(٤) المراد من مهايأة: هو النوبة. انظر: «المصباح» ص٦٤٥.

في السنة إلا مرة نادر[1]، وأما الثاني ففيه وجهان مشهوران:

أظهرهما: أنها تدخل في المهايأة، لأن مقصود المهايأة التفاضل والتمايز، فليختص كل واحد منهما بما يتفق في نوبته من الغُنْم والغُرْم.

والثاني: لا تدخل، لأن النوادر مجهولة ربما لا تخطر بالبال عند التهايؤ، فلا ضرورة إلى إدخالها فيه.

والوجهان جاريان في الأكساب النادرة كصيد يصطاده العبد الذي ليس بصياد، وكقبول هبة ووصية ونحوها. فإن قلنا بالأول، فجميع الفطرة على من وقع الهلال في نوبته.وان قلنا بالثاني، فهي مشتركة بحسب الملك أبداً.

ثم المعتبر في يساره أن يَفْضل الواجب سواء كان تمام الصاع أو بعضه عن قوت يومه وليلته إن لم يكن بينهما مهايأة، وإن كان بينهما مهايأة فعن القدر الذي يلزمه من قوت نفسه لا من الكل.

وليكن قوله في الكتاب: (وتجب عليه في نصف العبد المشترك)، معلماً بالحاء والميم لما ذكرناه. ولو قال: وتجب فطرة العبد المشترك، بدل ما ذكره لكان أحسن. ولا يستغني عن التعرض للنصف.

وقوله: (فوقع الهلال)، جواب على أصح الأقوال. وهو أن وقت الوجوب الاستهلال.

وقوله: (لأنه خرج نادراً)، جواب على الأصح في عدّها من النوادر. وليكن معلماً بالواو للوجه السابق.

---

(١) وهو المذهب عند فقهاء الشافعية. انظر: «الروضة» (٢/ ١٥٨)، «المجموع» (٦/ ١١٦).

ولا يخفى حاجة الصورة الأولى إلى الاستثناء. وأما الثانية فإنما يصح استثناؤها على قولنا: إن الفطرة لا تدخل في المهايأة، لأنهما حينئذ يشتركان في الفطرة دون النفقة، فتفارق الفطرة النفقة.

قال:

(السادسة: العبد المرهون: تجبُ فِطرتُه على سيِّدِه. وفي المغصوبِ والضالِّ والآبِقِ طريقان؛ قيل: تجب، وقيل: قولانِ كسائرِ الزكَوات. ولو انقطعَ خبَرُ العبدِ الغائب؛ نصَّ على وجوبِ فِطرتِه، وعلى أنّ عِتقَه لا يُجزئُ عن الكفّارة. وقيل: قولانِ في المسألتَينِ لتقابُلِ الأصلَين، وقيل: بتقريرِ النَّصَّينِ مَيلاً إلى الاحتياطِ فيهما).

المُدَبَّر والمعلَّق عتقه بصفةٍ وأم الولد كالقِنّ في وجوب الفطرة.

وتجب فطرة العبد المرهون والجاني والمستأجر لوجود الملك ووُجوب النفقة.

قال الإمام والمصنف في «الوسيط»[1]: «هكذا أطلقوا القول في المرهون»، ويحتمل أن يجري فيه الخلاف المذكور في زكاة المال المرهون.

واعلم أن الخلاف في زكاة المال المرهون لم نَلْفَه إلا في حكاية هذين الإمامين، والجمهور أطلقوا الوجوب ثم أيضاً.

وأما المغصوب والضال: ففي فطرته طريقان:

أحدهما: أنه على القولين في زكاة المال المغصوب، وطرد ابنُ عبدان على هذه الطريقة الخلاف فيما إذا حيل بينه وبين زوجته عند الاستهلال.

---

(١) «نهاية المطلب» (٣/ ٣٩٨)، «الوسيط» (٢/ ٥٠٢).

وأصحهما: القطع بالوجوب اتباعاً للفطرة النفقة[1]، ويخالف زكاة المال، فإن المالية معتبرة فيها وهي غير معتبرة هاهنا. ألا ترى أنه تجب فطرة الزوجة والقريب مع انتفاء المالية، فلأنْ تجب عند ضعفها كان أولى، ولهذا وجبت في المستولدة.

وأما العبد الغائب، فإن علم حياته وكان في طاعته، وجبت فطرته. وإن كان آبقاً ففيه الطريقان في المغصوب. وللخلاف فيه مأخذ آخر حكاه الإمام[2] وهو: إنّ إباق العبد، هل يسقط نفقته كنشوز الزوجة أم لا؟ وفيه خلاف، فإن أسقطها أسقط الفطرة أيضاً. وإن لم يعلم حياته وانقطع خبره مع تواصل الرفاق، ففي فطرته طريقان:

أحدهما: أنها تجب بلا خلاف، وبه قال أبو إسحاق.

والثاني: أنه على القولين، وفي كيفيتهما طريقان:

أحدهما: أنهما قولان منصوصان، وذلك أن المزني روى في «المختصر»[3] أنه قال: «ويزكّي عن عبيده الحضور والغيب وإن لم يرج رجعتهم إذا علم حياتهم». وقال في موضع آخر: «وإن لم يعلم حياتهم». فشرط العلم بالحياة في قول، وأطلق الوجوب في قول علِم أو لم يعلم.

والثاني ـ وهو المذكور في الكتاب ـ: أن سبب خروج القولين أنه نصّ هاهنا على لزوم الفطرة، وفي الكفارة على أن إعتاق مثل هذا العبد لا يُجزي، فنقل الجواب من كل مسألة إلى الأخرى وجعلتا على قولين بالنَّقل والتخريج.

---

(١) وهو الذي صححه النووي. انظر: «الروضة» (٢/ ١٥٨)، «المجموع» (٦/ ١١٥).

(٢) «نهاية المطلب» (٣/ ٣٧٨).

(٣) انظر: (٩/ ٦١).

وجه وجوب الفطرة والإجزاء عن الكفارة: أن الأصل بقاؤه.

ووجه عدم وجوبها وعدم الإجزاء: أن الأصل براءة ذمته عن واجب الفطرة واستمرار شغلها بواجب الكفارة إلى يقين الإعتاق.

قال القاطعون بالوجوب: أما منقول المزني فلا اختلاف فيه، إلا أنه أجاب في النص الأول في إحدى المسألتين دون الأخرى، والاحتجاج بالمفهوم ضعيف. وأما فصل الكفارة، فالنصان مقرّران. والفرق: الآخذ بالاحتياط في الطرفين بتقديره حيّاً بالإضافة إلى الفطرة، وميّتاً بالإضافة إلى الكفارة ليأتي بيقين الإعتاق. وكيفما قُدر فالأظهر وجوب الفطرة وعدم الإجزاء في الكفارة.

وإذا أوجبنا الفطرة في هذه الصورة، فهل توجب إخراجها في الحال أم يجوز التأخير إلى عود العبد كما في زكاة المال في نظائرها؟ المذهب الأول، لأن المهلة شرعت ثَمّ لمعنى النماء وهو غير معتبر هاهنا.

وروى ابن الصباغ عن الشيخ أبي حامد: أن الشافعي رضي الله عنه نص في «الإملاء» على قولين في ذلك، قال: وهذا بعيد، لأن إمكان الأداء شرط الضمان في زكاة المال، والمال الغائب يتعذر الأداء منه، وليس كذلك الفطرة، هكذا ذكره.

لكن قال صاحب «التهذيب»[1]: لو دخل الوقت ومات المؤدَّى عنه قبل إمكان الأداء، ففي سقوط الفطرة وجهان. فألحقها في أحد الوجهين بزكاة المال في اعتبار الإمكان، وحكى الإمام[2] هذا الخلاف أيضاً.

---

(١) «التهذيب» (٣/ ١٢٥).

(٢) «نهاية المطلب» (٣/ ٣٧٧).

قال:

(السابعة: نَفَقةُ زوجةِ العبدِ في كَسْبِه. وليسَ عليه فِطرتُها، لأنه ليسَ أهلاً لزكاةِ نفسِه، فلا يَتَحمَّلُ عن غيره).

العبد ينفق على زوجته من كسبه، ولا يخرج الفطرة عنها حرة كانت أو أمة، لأنه ليس أهلاً لزكاة نفسه فكيف يتحمل عن غيره. أما النفقة فلا بد منها، وأقرب موضع يؤدي منه كسبه.

ثم إذا كانت الزوجة حرة موسرة، فهل عليها فطرة نفسها؟.

منهم من قال: هو على القولين المذكورين فيما إذا كانت تحت زوج معسر.

ومنهم من قال: عليها فطرتها بلا خلاف، لأن العبد ليس أهل للخطاب بالفطرة.

وإن كانت أمةً، فهل على سيدها فطرتها؟ فيه هذان الطريقان. والثاني أظهر في الصورتين[1].

ولو مَلَّك السيدُ عبده شيئاً، وقلنا: إنه يملكه، لم يكن له إخراج فطرة زوجته عنه استقلالاً، لأنه ملك ضعيف. ولو صرّح بالإذن في الصرف إلى هذه الجهة، ففيه وجهان للشيخ أبي محمد؛ إن قلنا له ذلك، فليس للسيد الرجوع عن الإذن بعد استهلال الهلال، لأن الاستحقاق إذا ثبت فلا مدفع له.

خاتمة:

قوله في أول المسائل السبع: (ولا تفارق الفطرة النفقة إلا في كذا)، لا شك أنه لم يعنِ به مطلق المفارقة، لأن مفارقتهما لا تنحصر فيما استثناه، بل هما مفترقان

---

(١) وهو المذهب فيها عند الشافعية. انظر: «المجموع» (٦/ ١١٩).

أيضاً في القدر والوقت، وأمور أُخَر لا تحصى كثرة، وإنما عنى المفارقة في ثبوت النفقة وانتفاء الفطرة، لكن هذه المفارقة غير منحصرة أيضاً فيما استثناه لمسائل:

منها: إذا كان للكافر عبد مسلم، ففي فطرته وجهان سنذكرهما، والنفقة واجبة.

ومنها: إذا أوصى برقبة عبدٍ لرجل وبمنفعته لآخر، قال ابن عبدان: فطرته على الموصى له بالرقبة بلا خلاف. ونفقته عليه أو على الموصى له بالمنفعة أو في بيت المال؟ فيه ثلاثة أوجه[1]. فعلى غير الوجه الأول المسألة من مسائل المفارقة.

ومنها: عبد بيت المال، والعبد الموقوف على المسجد، في فطرتهما وجهان حكيا عن «البحر». الأظهر ـ وبه أجاب في «التهذيب»[2] ـ: أنها لا تجب[3].

والعبد الموقوف على رجل معين، ذكر في «العدة»: أن فطرته تبنى على الملك فيه.

إن قلنا: إن الملك للموقوف عليه، فعليه فطرته، وان قلنا: لله تعالى فوجهان[4]. ونفى صاحب «التهذيب»[5] في باب الوقف وجوب فطرته على الأقوال كلها، لأنه ليس فيه ملك محقق، والأول أشهر، ونفقة هؤلاء واجبة لا محالة.

---

(١) وقال النووي في «الروضة» عند ذكر هذه المسألة (٢/ ١٥٨): «الأصح أنها على مالك الرقبة، وأن الفطرة كالنفقة وهي معادة في الوصية».

(٢) «التهذيب» (٣/ ١٢٢).

(٣) أي لا فطرة فيهم. وهو المذهب عند الشافعية. انظر: «المجموع» (٦/ ١١٩).

(٤) والذي صححه النووي من الوجهين: هو عدم الفطرة فيه.
انظر: «الروضة» (٢/ ١٥٩)، «المجموع» (٦/ ١٢٠).

(٥) «التهذيب» (٤/ ٥١٧).

قال رحمه الله:

(الطرف الثاني: في صفاتِ المؤدّي:

وهي الإسلامُ والحُرّيّةُ واليَسار؛ فلا زكاةَ على كافرٍ إلّا في عبدِه (ح) المُسلِم على قولنا: إنّ المؤدّى عنه أصلٌ والمؤدّي مُتحمِّلٌ عنه ، ولا زكاةَ على رَقيقٍ ولا مُكاتَبٍ (و) في نفسِه وزَوجتِهِ. ولا يجبُ على السيِّدِ زكاةُ المُكاتَب لسقوطِ نفقتِه، وقيل: تجبُ عليه، وقيل: تجبُ في مالِ المُكاتَب. ومَن نِصفُه حُرٌّ وجبَ عليه نِصفُ صاع).

اعتبر في مُؤدِّي الفطرة ثلاثة أمور:

الأول: الإسلام: فلا فطرة على كافر عن نفسه، لأنه ليس له أهلية التطهير ولا أهلية إقامة العبادات، ولا عن غيره. إلّا إذا ملك الكافر عبداً مسلماً أو كان له قريب مسلم، ففيه وجهان مبنيان على أن من يؤدَّى عنه الفطرة أصيل يتحمل عنه أو الوجوب على المؤدّي ابتداء:

أحدهما ـ وبه قال أبو حنيفة رحمه الله ـ: أنها لا تجب[1].

والثاني ـ وبه قال أحمد ـ: تجب[2].

ويتصور ملك الكافر العبد المسلم: بأن يُسلم العبد في يده أو يرثه أو يشتريه على قول صحة الشراء، ويَهلَّ هلال شوال قبل أن نزيل الملك عنه.

---

(١) وهو المعتمد عند فقهاء المالكية أيضاً.

انظر: «بدائع الصنائع» (١/ ٦٩)، «الخرشي» (٢/ ٢٣٠)، «حاشية العدوي» (٢/ ٢٣٠).

(٢) وهو الذي صححه فقهاء الشافعية والحنبلية من الوجهين. انظر: «المجموع» (٦/ ١٠٦)، «الروضة» (٢/ ١٥٩)، «كشاف القناع» (٢/ ٢٤٧)، «المغني والشرح الكبير» (٢/ ٦٤٧).

ومستولدته التي أسلمت فيها الوجهان، فإن قلنا بالوجوب، فقد قال الإمام[١]: لا صائر إلى أن المتحمَّل عنه ينوي، والكافر لا تصح منه النية. وذلك يدل على استقلال الزكاة بمعنى المواساة.

ولو أسلمت ذمية تحت ذمي واستهل الهلال في تخلف الزوج ثم أسلم قبل انقضاء العدة، ففي وجوب نفقتها مدة التخلف خلاف يأتي في موضعه. فإن لم نوجبها لم نوجب الفطرة، وإن أوجبناها فالفطرة على الخلاف المذكور في وجوب فطرة عبده المسلم.

وقوله في الكتاب: (إلا في عبده المسلم)، ليكن معلماً بالحاء لما نقلناه عن مذهب أبي حنيفة. ثم ظاهره يقتضي الجزم بنفي الوجوب في القريب المسلم وفي مسألة إسلام الذمية، لأنه حصر الاستثناء في العبد. وكل ذلك على الخلاف، نصّ عليه الشيخ أبو علي وغيره.

الثاني: الحرية: وفيه صور:

منها: لا يجب على الرقيق فطرة نفسه ولا فطرة زوجته، لأنه لا يملك شيئاً فإن مَلَّكه السيد مالاً فقد ذكرناه، وإن ملَّكه عبداً وقلنا: إنه يَـمْلك، سقطت فطرته عن السيد لزوال ملكه عنه، ولم تجب على المتملك لضعف ملكه.

ومنها: هل تجب على المكاتب فطرة نفسه؟ المشهور: أنها لا تجب كما لا تجب عليه زكاة ماله لضعف ملكه[٢]. وقيل: إنها تجب عليه في كسبه كنفقته، وبه قال أحمد[٣]. وهذا الاختلاف على ما ذكره الإمام قولان:

---

(١) «نهاية المطلب» (٣/ ٤٠٩).

(٢) وبه قال فقهاء الحنفية والمالكية. انظر: «بدائع الصنائع» (١/ ٦٩)، «المدونة» (٢/ ٣٥٠).

(٣) انظر: «كشاف القناع» (٢/ ٢٤٨).

الأول منهما: منصوص.

والثاني: مخرج ذكره ابن سريج.

وعلى ما رواه في «التهذيب»[١] وجهان، وأطلقهما الصيدلاني قولين من غير تعرُّض للنص والتخريج، والأمر فيه سهل.

وإذا قلنا بالمشهور، وهو أنه لا فطرة عليه، فهل هي على سيده؟ الظاهر أنها ليست عليه لسقوط نفقته عنه ونزوله مع السيد منزلة الأجنبي، ألا ترى أنه يبيع منه ويشتري. وروى أبو ثور عن القديم: أنها تجب على السيد، لأنه عبد ما بقي عليه درهم. وأنكر الشيخ أبو علي أن يكون هذا قولاً للشافعي رضي الله عنه وقال: إنه مذهب أبي ثور نفسه[٢]. والخلاف في أن المكاتب هل عليه فطرة نفسه، يجري في أنه هل عليه فطرة زوجته وعبيده بلا فرق.

واعلم أن قوله في الكتاب: (ولا زكاة على رقيق ولا مكاتب في نفسه وزوجته)، الكلام في الرقيق قد صار مذكوراً مرة في المسألة السابقة، وإنما كرره لأنه احتاج إلى إدراجه في صور الاستثناء أولاً، وإلى التعرض له في صفات المؤدِّي ثانياً.

وقوله: (وقيل: تجب عليه)، أي على السيد. وهو القول الذي حكاه أبو ثور.

ومنها: حكم المستولدة والمدبّر حكم القن على ما سبق، والكلام فيمَن نصفه حر قد ذكره مرة وانما أعاده هاهنا ليُبين أن الحرية التي اعتبرها ليست حرية الكل، وإنما هي الحرية بحسب القدر المؤدَّى من الفطرة.

---

(١) «التهذيب» (٣/ ١٢٢).

(٢) وبه قال الإمام مالك رحمه الله. انظر: «المدونة» (١/ ٣٥١).

قال:

(والمُعسِرُ لا زكاةَ عليه؛ وهو الذي لا يَفضُلُ عن مَسكَنِه وعبدِه الذي يحتاجُ إلى خِدمتِه ودَسْتِ ثوبٍ يلبَسُه صاعٌ من الطعام. فلو أيسرَ بعدَ الهِلالِ لم يتجدَّدِ الوجوب، بخِلافِ الكفّارات).

الأمر الثالث: اليسار:

فالمعسر لا زكاة عليه، وكل من لم يفضل عن قوته وقوت من في نفقته ليلة العيد ويومه ما يخرجه في الفطرة، فهو معسر. ومن فضل عنه ما يخرجه في الفطرة من أي جنس كان من المال، فهو موسر. ولم يصرح الشافعي رضي الله عنه وأكثر الأصحاب في ضبط اليسار والإعسار إلا بهذا القدر.

وزاد الإمام[1] فاعتبر في اليسار: أن يكون قدر الصاع فاضلًا عن مسكنه وعبده الذي يحتاج إليه في خدمته وقال: لا يحسب عليه في هذا الباب ما لا يحسب في الكفارة، وتابعه المصنف فيما ذكره.

وأنت إذا فحصت عن كتب الأصحاب وجدت أكثرهم ساكتين عن ذلك، وقد يغلب على ظنك أنه لا خلاف في المسألة، والذي ذكره كالبيان والاستدراك لما أهمله الأولون. وربما استشهد عليه بأنهم لم يتعرضوا أيضاً لدَسْت ثوب يلبسه. ولا شك في أنه مبقى عليه، فإن الفطرة ليست بأشد من الدين، وأنه مبقي عليه في الديون، لكن الخلاف ثابت.

فإنَّ الشيخ أبا عليٍّ حكى وجهاً: أن عبد الخدمة لا يباع في الفطرة كما لا يباع في

---

(١) «نهاية المطلب» (٣/ ٤٠٠).

الكفارة، ثم أنكر عليه وقال: لا يشترط في صدقة الفطر أن يكون فاضلاً عن كفايته، بل المعتبر قوت يومه. ويفارق الكفارة، لأن لها بدلاً ينتقل إليه، فَخُفف الأمر فيها ولا بدل للفطرة، فمتى قدر عليه بوجه ما لزمه القضاء كقضاء الدين.

وذكر في «التهذيب»[1] أيضاً ما يوجب إثبات وجهين في المسألة، والأصح عنده الأول كما في الكتاب، وقد احتج له بقول الشافعي رضي الله عنه: إنَّ الابن الصغير إذا كان له عبد يحتاج إلى خدمته، فعلى الأب أن يخرج فطرته كما يخرج فطرة الابن، ولولا أن العبد غير محسوب لسقط بسببه نفقة الابن أيضاً.

ثم ذكر الإمام[2] رحمه الله شيئين:

أحدهما: إن كون المخرج فاضلاً عن العبد والمسكن، وإن شرطناه في ابتداء الثبوت فلا نشترطه في الدوام، بل إذا ثبتت الفطرة في ذمة إنسان، بعنا عبده ومسكنه فيها، لأنها بعد الثبوت التحقت بالدِّيون.

والثاني: أن ديون الآدميين تمنع وجوب الفطرة وفاقاً، كما أن الحاجة إلى صرفه إلى نفقة الأقارب تمنعه. قال: ولو ظن ظانٌّ أن دين الآدمي لا يمنعه على قول كما لا يمنع وجوب الزكاة، كان مُبعِداً. هذا لفظه، وفيه شيء آخر نذكره في أواخر صدقة الفطر إن شاء الله تعالى جده. فعلى هذا، يشترط مع كون المخرج فاضلاً عما سبق، كونه فاضلاً عن قدر ما عليه من الدين. ولم يتعرض له في الكتاب، بل لم يتعرض لما اتفقت الكلمة على اعتباره، وهو كونه فاضلاً عن قوته وقوت من يمونه، إلا أن يقال: إنه تعرَّض له على سبيل الإشارة، فإذا اعتبر كونه فاضلاً عن العبد والمسكن، فأولى أن يكون فاضلاً عنه.

---

(١) «التهذيب» (٣/ ١٢٤).

(٢) «نهاية المطلب» (٣/ ٤٠١).

وقوله: (صاع من الطعام)، لا يخفى أنه غير معيّن، وإنما المراد قدر صاع من أي جنس كان من المال. وقال أبو حنيفة رحمه الله[١]: اليسار المعتبر في الباب أن يكون مالكاً لنصاب زكوي. ومالك وأحمد وافقانا على عدم اعتباره[٢]، لأن الحق المالي الذي لا يزيد بزيادة المال، لا يعتبر فيه وجود النصاب كالكفارات.

ثم اليسار إنما يعتبر وقت الوجوب، فلو كان معسراً عنده ثم أيسر، فلا شيء عليه، لأن وجود الشرط بعد فوات الوقت لا يغني. ولو وجد بعض أسباب الكفارات من الشخص وهو عاجز عن جميع خصالها ثم قدر، فعليه أن يُكفِّر، لأن الوجوب قد ثبت ثَم، والأداء موقوف على القدرة. وفيه خلاف يذكر في موضعه.

وقوله: (فلو أيسر بعد الهلال)، هذا التصوير مفرع على قولنا: «إن وقت الوجوب الاستهلال» وقد سبق له نظير.

وقوله: (لم يتجدد الوجوب)، فيه ضرب من التوسع إذ لم يكن في الابتداء وجوب حتى يفرض تجدده أو عدم تجدده. والمراد منه: لم يثبت الوجوب، وليكن معلماً بالميم[٣]، لأن القاضي الروياني وصاحب «البيان»[٤] رويا عن مالك: أنه إن أيسر يوم الفطر وجب عليه الفطرة.

وقوله: (بخلاف الكفارات)، أي على ظاهر المذهب، وهو أن الوجوب ثابت إذا قدر بعد العجز عن جميع الخصال، وإلا فهما متفقان في الحكم.

---

(١) انظر: «مجمع الأنهر» (١/ ٢٢٦)، «الهداية» (٢١/ ٢٨١).

(٢) انظر: «قوانين الأحكام الشرعية» ص١٢٩، «الخرشي» (٢/ ٢٢٨)، «المغني والشرح الكبير» (٢/ ٦٧٩).

(٣) وقد اختلفت فقهاء المالكية في ثبوت وجوب زكاة الفطر هل هو ليلة العيد أو فجره؟ وبناءً على ذلك فمن ليس من أهلها وقت الغروب على الأول، أو وقت الفجر على الثاني سقطت عنه ولو صار من أهله بعده. انظر: «الخرشي» (٢/ ٢٢٩).

(٤) «البيان» (٣/ ٣٥٢).

قال:

(ولو كان الفاضلُ نِصفَ صاعٍ وجبَ إخراجُه على أحدِ الوجهين. ولو كان الفاضلُ صاعاً ومعه زوجتُه وأقاربُه أخرجَ عن نفسِه على الأصحّ، وقيل: عن زوجتِه، لأن فِطرتَها دَين، والدَّينُ يمنعُ وجوبَ الزكاة، وقيل: يتخيَّر؛ إن شاءَ أخرَجَ عن واحد، وإن شاءَ وزَّع، وقيل: لا يجوزُ التوزيعُ ولكن يُخرِجُ عمَّن شاء. ولو كان الفاضلُ صاعاً وله عبدٌ أخرَجَ عن نفسِه. وهل يلزمُه بيعُ جُزءٍ من العبدِ في زكاةِ نفسِ العبد؟ فيه خِلاف. ولو فَضَلَ صاعٌ عن زكاتِه ونفقتِه وله أقاربُ قدَّمَ من تُقدَّمُ نفقتُه، فإن استَووا؛ فيتخيَّرُ أو يُقسِّط؟ فيه وجهان).

في الفصل فروع:

أحدها: لو فضَل عما لا يحتسب عليه بعض صاع من نصف وثلث وغيرهما، فهل يلزمه إخراجه؟ فيه وجهان مرويان عن أبي إسحاق:

أحدهما: لا، كما إذا لم يجد إلا نصف رقبةٍ لا يجب إعتاقه في الكفارة. وكذا لو لم يقدر الا على إطعام خمسة مساكين أو كسوتهم.

وأصحهما: نعم، محافظة على الواجب بقدر الامكان، ويخالف الكفارة من وجهين:

أحدهما: أن الكفارة لا تتبعض والفطرة تتبعض في الجملة، ألا ترى أنه لو ملك نصف عبد يلزمه نصف صاع.

والثاني: أن الكفارة لها بدل والفطرة لا بدل لها، فصار كما لو وجد ما يستر

به بعض العورة يلزمه التستر به. حتى لو انتهى في الكفارة إلى المرتبة الأخيرة وهي الإطعام، ولم يجد إلا طعام ثلاثين، قال الإمام: يتعين عندي إطعامهم قطعاً.

الثاني: لو فضَل صاع وهو يحتاج إلى إخراج فطرة نفسه وله زوجة وأقارب، ففيه وجوه:

أصحها: أنه يلزمه تقديم نفسه لقوله ﷺ: «ابدأ بنفسك ثم بمن تَعُول»[١].

والثاني: أنه يلزمه تقديم زوجته لتأكد حقها وثبوته بالعوض، ولهذا تستقر نفقتها في الذمة بخلاف نفقة غيرها. واحتج في الكتاب لهذا الوجه بأن فطرتها دين والدّين يمنع وجوب هذه الزكاة. أما كون الدين مانع لهذه الزكاة فوجه ما سبق في الفصل الذي قبل هذا.

وأما المقدمة الأولى، فلصاحب الوجه الأول أن يقول: إن ادعيت أن فطرتها دين، والحالة هذه فهو ممنوع، بل عندي لا يلزم فطرتها إلا إذا فضل عن فطرة نفسه شيء. وإن لم يتعرض لهذه الحالة، فكما أن فطرتها دين في الجملة، ففطرة نفسه وأقاربه دين في الجملة، فلم يمنع فطرتها وجوب فطرة غيرها ولا ينعكس.

والثالث: أنه يتخيَّر، إن شاء أخرج عن نفسه، وإن شاء أخرج عن غيره، لاستواء الكل في الوجوب. ويحتج لهذا الوجه بقوله في «المختصر»[٢]: «فإن لم يكن

---

(١) هذا الحديث المذكور رواه في الصحيحين من رواية حكيم بن حزام وأبي هريرة، ولفظه: «وابدأ بمن تَعُول»، أخرجه البخاري في كتاب النفقات، باب وجوب النفقة على الأهل والعيال (٦/ ١٩٠)، ومسلم في كتاب الزكاة، باب بيان أن أفضل الصدقة الصحيح الشحيح (٢/ ٧١٧)، ولمسلم في باب الابتداء في النفقة بالنفس ثم أهله ثم القرابة (٢/ ٦٩٢) عن جابر بلفظ: «ابدأ بنفسك فتصدق عليها، فإن فضَلَ شيء فلأَهِلك»، ورواه الإمام الشافعي في «الأم» (٨/ ١٧) بلفظ: «إذا كان أحدكم فقيراً فليبدأ بنفسه، فإن كان له فضل فليبدأ مع نفسه لمنْ يعول».

(٢) انظر: (٩/ ٦٢).

عنده بعد القوت لليوم إلا ما يؤدّي عن بعضهم، أدّى عن بعضهم»، أطلق الأداء عن البعض إطلاقاً، وهذا الوجه أرجح عند القاضي الروياني.

وإذا قلنا بـه: فلو أراد أن يوزع الصـاع، هل لـه ذلك؟ نقل في «النهايـة» فيه وجهين:

وجه الجواز: صيانة البعض عن الحرمان.

ووجه المنع: ـ وهو الأصح ـ: نقصان المخرج عن قدر الواجب في حق الكل مع أنه لا ضرورة إليه.

والوجهان على قولنا: إن من لا يجد إلا بعض صاع، يلزمه إخراجه فإن لم يلزمه لم يجز التوزيع جزماً. وأورد المسعودي وجه التوزيع إيراداً يشعر بأنه يتعين ذلك محافظة على الجوانب، والله أعلم.

الثالث[1]: لو فضَل صاع وله عبد، صرفه إلى نفسه، وينظر في العبد: إن كان محتاجاً إلى خدمته، فهل عليه أن يبيع جزءاً منه في فطرته؟ فيه وجهان موجهان بطريقين:

أحدهما: توجيه إلزام البيع بأنه مبيع في الدين، فكذلك هاهنا بخلاف الكفارة، فإن لها بدلاً، وتوجيه الآخر بأن تكليفه إزالة الملك عنه مع أنه محتاج إليه إضرار به. وهذا ما أورده في «التهذيب»[2].

والثاني: توجيه الإلزام بالقياس على سائر الأموال المبيعة في الفطرة، وتوجيه الآخر بأن الفاضل ينبغي أن يكون غير ما عنه يخرج. وهذا ما أشار إليه الإمام. ويحسن أن يرتب فيقال: إن قلنا: الفطرة يجب أن تفضل عن عبد الخدمة، فلا يباع

---

(١) أي: الفرع الثالث.

(٢) «التهذيب» (٣/ ١٢٤).

شيء منه. وإن قلنا: لا تجب ذلك، فوجهان للمأخذ الثاني. وان كان العبد مستغنى عنه، جرى الخلاف بالنظر إلى المأخذ الثاني.

وإذا وقع السؤال عن مطلق العبد، حصل في الجواب ثلاثة أوجه، وهكذا أورد الإمام رحمه الله. ثالثها: الفرق بين عبد الخدمة والعبد المستغنى عنه، وهو الأظهر[١].

وصوَّر صاحب الكتاب المسألة في «الوسيط»[٢] فيما إذا كان العبد مستغنى عنه، وربما أوهم ذلك تقييد الخلاف به، ولا شك في أنه لا يتقيد، إنما الكلام في أنه هل يجزئ فيه.

الرابع: لو فضَل صاعان عن قدر الحاجة وفي نفقته جماعة، فهل يقدم نفسه بواحد أم يتخير؟ فيه وجهان لا يخفى خروجهما مما سبق. الأصح أنه يقدّم نفسه، ثم في الصاع الثاني ينظر: إن كان من في نفقته أقارب، فيقدّم منهم من يقدم في النفقة. والقول في مراتبهم خلافاً ووفاقاً موضعه كتاب النفقات.

فإن استووا فيتخير أم يقسط؟ فيه وجهان، وتوجيههما ما سبق، ويتأيد وجه التقسيط بالنفقة، فإنها توزع في مثل هذه الحالة، ولم يتعرضوا للإقراع هاهنا وله مجال في نظائره.

وقوله في الكتاب: (ولو فضل صاع عن زكاته ونفقته)، أي ونفقة مَن في نفقته، وأراد به ما إذا فضَل صاعان على ما أوضحناه، لكن فرع في التصوير على الأصح، وهو أنه يقدّم نفسه بصاع.

فإن اجتمعت الزوجة مع الأقارب، ففيه ثلاثة أوجه:

---

(١) أي إن لم يحتج إلى خدمته لزمه وإلا فلا. وهو الأصح عند فقهاء الشافعية.
انظر: «المجموع» (٦/ ١٢٢).

(٢) «الوسيط» (٢/ ٥٠٤).

أحدها: تقديم القريب، لأن عُلْقَتَه[1] لا تَنقطع، وعُلْقَة الزوجية لها الانقطاع، ويحكى هذا عن ابن أبي هريرة رحمه الله.

وأصحها: تقديم الزوجة، لأن نفقتها آكد، ألا ترى أنها لا تسقط بمضي الزمان.

وثالثها: التخيير.

وعلى الأصح: لو فضل صاع ثالث، فإخراجه عن أقاربه على ما سبق. فيما إذا تمحضوا، وظاهر المذهب من الخلاف الذي ذكرناه ومما أخّرناه إلى النفقات: أنه يقدم نفسه، ثم زوجته، ثم ولده الصغير، ثم الأب، ثم الأم، ثم ولده الكبير، والله أعلم.

قال رحمه الله:

(الطرَف الثالث: في الواجب:

وهو صاعٌ مما يُقتات، والصاع: أربعةُ أمداد، والمُدَّ: رَطْلٌ وثُلثُ بالبغداديّ).

الواجب في الفطرة من كل جنس يخرجه صاع، وبه قال مالك وأحمد[2] خلافاً لأبي حنيفة رحمه الله إذ قال[3]: يكفي من الحنطة نصف صاع، وعنه في الزبيب روايتان.

(١) العُلْقَة: ما تتبَلَّغ به الماشية، والجمع: عُلَقٌ مثل غرفةٍ وغُرْفٍ، وفلانٌ لا يأكل إلا عُلْقَةً أي ما يُمسك نفسَه. ومنه قولهم: «كل بيع أَبْقى عُلْقَةٌ فهو باطل»، أي شيئاً يتعلق به البائع.
انظر: «المصباح» ص٤٢٦.

(٢) انظر: «الخرشي» (٢/ ٢٢٨)، «قوانين الأحكام الشرعية» ص١٢٩، «كشاف القناع» (٢/ ٢٥٢)، «المغني والشرح الكبير» (٢/ ٦٤٨).

(٣) والذي عليه فقهاء الحنفية في قدر الواجب في صدقة الفطر: أنه نصف صاع من حنطة أو صاع من شعير أو صاع من تمر. والزبيب كالحنطة، وقيل كالشعير.
انظر: «بدائع الصنائع» (٢/ ٧٢)، «مجمع الأنهر» (١/ ٢٢٨) وما بعدها.

لنـا: مـا روي عن أبي سـعيد الخدري رضي الله عنـه قال: «كُنَّا نُخـرِج زكاةَ الفِطـر إذ كان فينا رسـول الله ﷺ صاعاً من طعـام، أو صاعاً من تمر، أو صاعاً من شـعير، أو صاعـاً من زبيب، أو صاعاً من أقِط، فـلا أزال أخرجه كما كنت أُخرجه ما عشتُ»[١].

والصاع أربعة أمداد، والمد رطل وثلث، فيكون الصاع بالأرطال خمسة وثلثا.

وقال أبو حنيفة رحمه الله: الصاع ثمانية أرطال أربعة أَمْنَاء.

لنا: نَقْل أهل المدينة خلفاً عن سلف، ولمالك مع أبي يوسف رحمهما الله فيه قصة مشهورة[٢].

وجملة الصاع بالوزن ستمئة درهم وثلاثة وتسعون درهماً وثلث درهم.

قال ابن الصباغ وغيره: والأصل فيه الكيل، وإنما قدره العلماء بالوزن استظهاراً.

وقوله في الكتاب: (مما يقتات)، غير مجرى على ظاهره، لا في شمول الحكم لكل مقتات، ولا في قصره عليه.

---

(١) متفق عليه بألفاظ متقاربة. وهو عند البخاري في باب صدقة الفطر صاعٌ من طعام (٢/ ١٣٨)، وعند مسلم في باب زكاة الفطر على المسلمين من التمر والشعير (٢/ ٦٧٨) واللفظ أقرب إلى رواية مسلم.

(٢) والقصة رواها البيهقي في باب ما دلّ على أن صاع النبي ﷺ كان عياره خمسة أرطال وثلث بإسناد جيد (٤/ ١٧١)، حدثنا الحسين بن الوليد قال: «قدم علينا أبو يوسف من الحج فأتيناه، فقال: إني أريد أن أفتح عليكم باباً من العلم همني، تفحصت عنه، فقدمت المدينة فسألت عن الصاع فقال: صاعنا صاع رسول الله ﷺ. قلت لهم: ما حُجتكم في ذلك؟ فقالوا: نأتيك بالحجة غداً، فلما أصبحت أتاني نحو من خمسين شيخاً من أبناء المهاجرين والأنصار مع كل رجل منهم الصاع تحت ردائه كل رجل منهم يخبر عن أبيه وأهل بيته أن هذا صاع رسول الله ﷺ، فنظرت فإذا هي سواء. قال: فعايرته فاذا هو خمسة أرطال وثلث بنقصان معه يسير فرأيت أمراً قوياً فقد تركت قول أبي حنيفة في الصاع وأخذت بقول أهل المدينة».

أما الأول: فلأن الأقوات النادرة كالفَثّ وحبِّ الحنظل وغيرهما لا يجري نص عليه، وقد بين في الكتاب ذلك بقوله من بعد: (والقوت ما يجب فيه العشر)، أي يعني بالقوت هاهنا ذلك.

وأما الثاني فلما سيأتي في الأقِط ويجوز إعلام قوله: (مما يقتات)، بالواو لما سيأتي.

قال:

(والقوت: كلُّ ما يجبُ فيه العُشر. وفي الأقِطِ قولانِ للتردُّدِ في صِحّةِ حديثٍ وردَ فيه؛ فإن صحّ: فاللَّبَنُ والجُبْنُ في معناه، دونَ المَخِيضِ والسَّمْن. ثم لا يُجزئُ المُسوَّسُ والمَعيب، ولا الدقيقُ فإنه بدَل، وقيل: إنه أصل).

غرض الفصل: الكلام في جنس المخرَج. والذي سبق كان في قدره. وكل ما يجب فيه العشر، فهو صالح لإخراج الفطرة منه. فمن أنواعه ما هو منصوص عليه في الخبر، ومنها ما هو مقيس عليه.

وذكر الموفق بن طاهر أن صاحب «الإفصاح» حكى عن القديم قولاً أنه لا يجزئ إخراج العدس والحمص في الفطرة، لأنهما إدامان، والمذهب الأول[1]. وفي الأقط طريقان:

أظهرهما ـ وهو المذكور في الكتاب ـ: أنه على قولين:

أحدهما: أنه لا يجوز إخراجه، لأنه إما غير مقتات أو مقتات لا عشر فيه،

---

(١) انظر: كذلك «المجموع» (٦/ ١٣١).

فأشبه الفَثّ، وما إذا اقتاتوا ثمرة لا عشر فيها. وبهذا قال أبو حنيفة[١]، إلا أن يخرجه بدلاً بالقيمة.

والثاني ـ وبه قال مالك وأحمد رحمهما الله[٢] ـ: يجوز لحديث أبي سعيد.

وكلام الإمام يقتضي ترجيح القول الأول. وصَغْوُ الأكثرين إلى ترجيح الثاني، ويحكى ذلك عن القاضي أبي حامد، وبه أجاب منصور التميمي في «المستعمل».

والطريق الثاني ـ وبه قال أبو إسحاق ـ: القطع بالجواز، وإنما علق القول فيه حين لم يصح الخبر عنده، فلما صح جزم به. فإن جوزنا: فقد ذكر في الكتاب: (أن الجبن واللبن في معناه)، وهذا أظهر الوجهين.

وفيه وجه: أن الإخراج منهما لا يُجزئ، لأن الخبر لم يَرِد بهما.

ويشبه أن يكون هذا الخلاف جارياً في إخراج مَن قوته الأقِط واللبن والجبن لما بينهما من التَّقَارب، كأنهما جنس واحد. وفي إخراج مَن قوته اللبن اللبن.

أما الأول: فلأن أصحابنا العراقيين حكوا عن القاضي أبي الطيب جواز إخراج اللبن مع وجود الأقِط، لأنه يصلح للأقط وغيره. وعن الشيخ أبي حامد: أنه لا يجزئ اللبن مع وجود الأقِط، لأنه يصلح للادخار، واللبن لا يصلح له. ففرض الخلاف في حالة وجود الأقط يدل على ما ذكرناه.

وأما الثاني: فلأن صاحب «التهذيب»[٣] حكى في الذين قوتهم اللّبن: أن في

---

(١) والذي عليه فقهاء الحنفية في الأقط: أنه يعتبر فيه القيمة، لا يجزئ إلاّ باعتبار القيمة.
انظر: «بدائع الصنائع» (٢/ ٧٢ - ٧٣).

(٢) وهو أصح الطريقين عند فقهاء الشافعية.
انظر: «الخرشي» (٢/ ٢٢٩)، «المجموع» (٦/ ١٣١)، «المغني والشرح الكبير» (٢/ ٦٥٣).

(٣) «التهذيب» (٣/ ١٢٨).

إخراجهم اللبن وجهين على قولنا، يجوز إخراج الأقط. واتفقوا على أن إخراج المَخِيض والمُصْل والسمن لا يجزئ، لأن الاقتيات إنما يحصل عند اجتماع جزئي اللبن، وهذه الأشياء لا تصلح للاقتيات. حتى لو كان الجبن منزوع الزبد لم يكن مجزئاً أيضاً.

ثم في الفصل مسألتان:

إحداهما: لا يجزئ المسوِّس والمعيب من هذه الأجناس كما لا يجزئ المعيب في سائر الزكوات. وإذا جوّزنا الأقط لم يجز إخراج المُمَلّح الذي أفسد كثرة الملح جوهَره، لأنه معيب. وإن لم يفسد جوهره لكن كان الملح ظاهراً عليه، فالملح غير محسوب، والشرط أن يخرج قدر ما يكون محض الأقط منه صاعاً.

ويجوز الحَبُّ القديم وإن قلّت قيمته بسبب القدم إذا لم يتغير طعمه ولونه.

الثانية: لا يجزئ الدقيق ولا السويق ولا الخبز، لأن النص ورد بالحب، وأنه يصلح لما لا تصلح له هذه الأشياء، فوجب اتباع مورد النص[1]. ولهذا منعنا إخراج القيمة. وقال الأنماطي: يجزئ الدقيق. قال ابن عبدان: ويقتضي قوله إجزاء السويق، وقياسه تجويز الخبز أيضاً، قال: وهذا هو الصحيح، لأن المقصود إشباع المساكين في هذا اليوم.

ولنتكلم فيما يتعلق بلفظ الكتاب خاصة:

---

(١) فأما النص في الدقيق والسويق، وقد ورد بهما الخبر الذي أخرجه ابن خزيمة في باب إخراج جميع الأطعمة في صدقة الفطر (٤/ ٨٩)، والدارقطني (٢/ ١٤٤) عن ابن عباس قال: «أمرنا رسول الله ﷺ أن نؤدي زكاة رمضان صاعاً من طعام عن الصغير والكبير والحرّ والمملوك، مَن أدّى سُلتاً قبل منه»، وأحسبه قال: «ومن أدّى سويقاً قبل منه».
وقال ابن حجر في «التلخيص» عند ذكر الحديث (٦/ ٢٠٥): «ولكن قال ابن أبي حاتم: سألت أبي عن هذا ـ يعني هذا الحديث ـ فقال: منكر، لأن ابن سيرين لم يسمع من ابن عباس في قول الأكثرين».
وأخرجه أبو داود في باب كم يؤدّى في صدقة الفطر (٢/ ٢١٩) من حديث أبي سعيد الخدري، وفيه زيادة: «أو صاع من دقيق» وقال أبو داود: «وهذه الزيادة وهم من ابن عيينة» أي سفيان.

قوله: (والقوت كل ما يجب فيه العشر)، ليس المراد منه أن القوت هذا على الإطلاق. فإن لفظ القوت يقع على غيره أيضاً، ألا ترى أن الشافعي رضي الله عنه سَمَّى الفَثّ قوتاً وإن لم يجب فيه العشر، وإنما المراد أن لفظ القوت إذا استعملناه في هذا الباب عنينا به ما يجب فيه العشر ثم نظم الكتاب يقتضي حصر الإجزاء فيما يجب فيه العشر، لأنه قال: (الواجب صاع مما يقتات)، ثم قال: (والقوت ما يجب فيه العشر)، وإنما يثبت الحصر إذا لم يحكم بإجزاء الأقط. وهو الأظهر عند الإمام[1]، فلعل حجة الإسلام رحمه الله نحى نحوه لكن صَغْوُ الأكثرين إلى إجزائه كما بيناه.

وقوله: (وفي الأقط قولان)، معلم بالواو للطريقة المعزية إلى أبي إسحاق.

وقوله: (للتردد في صحة حديث ورد فيه)، أراد به ما ذكره الإمام[2]، إنه روي في بعض الروايات: «أو صاعاً من أَقِط»، وليست هذه الرواية على الحد المرتضى عند الشافعي رضي الله عنه، وليست على حد التزييف عنده، فتردد لذلك قوله.

وقوله: (فإن صح فاللبن والجبن في معناه)، أي في ثبوت حكم الإجزاء وإلّا فمطلق كونه في معناه غير مشروط بالصحة بل إن صح فيشتركان في الإجزاء وإن لم يصح ففي عدم الإجزاء، ثم معلم بالواو ولما سبق.

وقوله: (ولا الدقيق)، بالحاء والألف[3]. وكذا قوله: (فإنه بدل) فإن عندهما هو مُجْزئ وهو أصل، وأشار بقوله: (فإنه بدل)، إلى أن الأبدال غير مجزئة في الزكاة على أصلنا، وهذا من جملتها، لأنه غير المنصوص عليه.

وقوله: (وقيل: إنه أصل)، هو الذي حكيناه عن الأنماطي. ونقل الإمام

---

(١) «نهاية المطلب» (٣/ ٤١٦).

(٢) «نهاية المطلب» (٣/ ٤١٦).

(٣) انظر: «بدائع الصنائع» (٢/ ٧٢)، «المغني والشرح الكبير» (٢/ ٦٦٤،٦٥٩).

الخلاف في الدقيق، قولين عن رواية العراقيين، وذكر أنه مأخوذ من الأَقِط المضاف إلى اللبن.

قال:

(ثم يتعيَّنُ من الأقواتِ القوتُ الغالبُ يومَ الفِطرِ في قول، وجِنسُ قوتِه على الخصوصِ في قول، وقيل: يتخيَّرُ في الأقوات. وإذا تعيَّنَ فلو أُبدِلَ بالأشرفِ جاز؛ كإبدال الشعيرِ بالبُرّ. ولو كان اللائقُ بحالِه الشعيرُ فأكلَ البُرَّ أو بالعكسِ جازَ أخذُ ما يليقُ بحالِه. ولو اختلفَ قوتُ مالكَي عبدٍ واحدٍ لم يكن باختلافِ النوعَينِ بأس. وقيل: يجبُ على صاحبِ الأردأِ موافَقةُ صاحبِ الأشرَفِ حذراً من التنويع).

هل يتخير مخرج الفطرة بين الأجناس المجزئة؟ قال العراقيون والشيخ أبو علي: فيه وجهان. وقال المسعودي وطائفة: قولان:

أحدهما: أنه يتخير لظاهر قوله في الخبر: «صاعاً من تمر أو صاعاً من شعيرٍ»[1]، وبهذا قال أبو حنيفة رحمه الله[2]، وهو الأصح عند القاضي الطبري فيما حكى القاضي الروياني.

وأصحهما عند الجمهور: أنه لا يتخير، وكلمة (أو) محمولة على بيان الأنواع كما في قوله تعالى: ﴿أَن يُقَتَّلُوٓاْ أَوۡ يُصَلَّبُوٓاْ أَوۡ تُقَطَّعَ﴾ [المائدة: ٣٣] فإنها ليست

---

(١) سبق تخريجه أول الباب (ص: ٣٣٩).

(٢) وبه قال فقهاء الحنابلة أيضاً، وقال مالك: «يخرج من غالب قوت أهل البلد».

انظر: «بدائع الصنائع» (٢/ ٧٣)، «الخرشي» (٢/ ٢٢٩)، «المغني والشرح الكبير» (٢/ ٦٦٠).

للتخيير، وإنما هو لبيان أنواع العقوبة المختلفة بحسب اختلاف الجريمة.

وعلى هذا فوجهان:

أصحهما ـ وبه قال ابن سريج وأبو إسحاق ـ: أن المعتبر غالب قوت البلد. فإن كان بالحجاز أخرج التمر، وإن كان ببلاد العراق أو خراسان فالحنطة، وإن كان بطبرستان أو جيلان فالأرز.

ووجهه قوله ﷺ: «أغنوهم عن الطلب في هذا اليوم»[١] ولو صرف إليه غير القوت الغالب، لما كان مغنى عن الطلب، فإن الظاهر أنه يطلب القوت الغالب في البلد، وبهذا قال مالك[٢].

والوجه الثاني ـ وبه قال أبو عبيد بن حَرْبَوَيه ـ: إن المعتبر قوته على الخصوص كما أن في الزكاة يعتبر نوع ماله لا الغالب. قال ابن عبدان: «وهذا هو الصحيح عندي».

ويتعلق بهذا الاختلاف فروع:

أحدها: إذا تعين جنس، إما لكونه غالب قوت البلد أو لكونه غالب قوته. فليس المراد منه أنه لا يجوز العدول عنه بحال، بل المراد: أنه لا يجوز العدول عنه إلى ما هو أدنى منه. أما لو عدل إلى الأعلى فهو جائز بالاتفاق. فإن قيل: إذا عيّنا جنساً، فهلا امتنع العدول إلى غيره وإن كان أعلى؟ كما أن الفضة لما تعينت في الزكاة امتنع العدول إلى الذهب، وكذلك يمتنع العدول من الغنم إلى الإبل. فيجوز أن يقال في الجواب الزكوات المالية متعلقة بالمال: فأمرَ بأن يُوَاسَى الفقير مما واساه الله تعالى. والفطرة زكاة البدن، فوقع النظر فيها إلى ما هو غذاء البدن وبه قوامه، والأقوات متشاركة في

---

(١) سبق تخريجه قريباً (ص: ٣٤٢).

(٢) انظر: «الخرشي» (٢/ ٢٢٩).

هذا الغرض، وتعيين شيء منها رفق وترفيه. فإذا عدل إلى الأعلى كان في غرض هذه الزكاة، كما لو أخرج كرائم ماشيته.

وفيما يعتبر به الأدنى والأعلى وجهان:

أحدهما: أن النظر إلى القيمة، لأن ما كان أكثر قيمة كان أرفق بالمساكين وأشق على المالك. وبهذا قال أحمد[١] فيما حكاه القاضي الروياني.

وأظهرهما: أن النظر إلى زيادة صلاحية الاقتيات.

فعلى الأول يختلف الحال باختلاف البلاد والأوقات، إلا أن يعتبر زيادة القيمة في الأكثر. وعلى الثاني البُرّ خير من التمر والأرز. ورجح في «التهذيب»[٢] الشعير أيضاً على التمر. وعن الشيخ أبي محمد رحمه الله: أن التمر خير منه. وله في الزبيب والشعير، وفي التمر والزبيب تردد. قال الإمام[٣]: والأشبه تقديم التمر على الزبيب.

والثاني: إذا قلنا: المعتبر قوت كل شخص بنفسه، وكان يليق بحاله البُرّ وهو يقتات الشعير بُخلاً، لزمه البر. ولو كان يليق بحاله الشعير لكنه كان يتنعم باقتيات البر، فهل يجزئه الشعير؟ فيه وجهان:

أحدهما: لا، نظراً إلى عادته.

وأصحهما: نعم، نظراً إلى اللائق بأمثاله.

ويشبه أن يرجع هذا الخلاف إلى اختلاف عبارتين للأصحاب في حكاية وجه ابن حَرْبَوَيه.

---

(١) انظر: «المغني والشرح الكبير» (٢/ ٦٦١، ٦٦٣).

(٢) «التهذيب» (٣/ ١٢٨).

(٣) «نهاية المطلب» (٣/ ٤١٨).

فحكى بعضهم: أن المعتبر قوت الشخص في نفسه.

وحكى آخرون: أن المعتبر القوت اللائق بأمثاله.

فعلى الثانية يجزئ الشعير، وعلى الأول لا يجزئ. والثانية هي التي أوردها الصيدلاني، وجمع صاحب «التهذيب»[١] بينهما ورجح الثانية.

الثالث: قد يخرج الواحد الفطرة عن شخصين من جنسين، فيجزئه كما إذا أخرج عن أحد عبديه أو قريبيه من غالب قوت البَلَد إن اعتبرناه، أو من غالب قوته إن اعتبرناه. وعن الآخر من جنس أعلى منه. وكذا لو ملك نصفين من عبدين، فأخرج نصف صاع عن أحد النصفين من الواجب، ونصفاً عن الثاني من جنس أعلى منه.

وإذا خيَّرنا بين الأجناس، فله إخراجها من جنس بكل حال. ولا يجوز أن يخرج الواحد عن الواحد الفطرة من جنسين وإن كان أحدهما أعلى من الواجب كما إذا وجب الشعير فأخرج نصف صاع منه، ونصفاً من الحنطة. ورأيت لبعض المتأخرين تجويزه، وبه قال أبو حنيفة[٢].

لنا: ظاهر الحديث: «فَرض النبي ﷺ صاعاً من شعيرٍ أو صاعاً من تمرٍ»[٣]، وإذا بعّض لم يخرج صاعاً من تمر ولا صاعاً من شعير، وأيضاً فإنها واجب واحد، فلا يجوز تبعيضه كما لا يجوز في كفارة اليمين أن يطعم خمسة ويكسو خمسة.

ولو ملك رجلان عبداً، فإن خيّرنا بين الأجناس، أخرجا ما شاء بشرط اتحاد الجنس. وإن أوجبنا غالب قوت البلد وكانَا في بلد واحد، أخرجا من ذلك بحسب

---

(١) «التهذيب» (٣/ ١٢٨).

(٢) انظر: «البحر الرائق» (٢/ ٢٥٤ - ٢٥٥).

(٣) سبق تخريجه أول الباب (ص: ٣٣٩).

الملك صاعاً منه، هكذا أطلقوه، وهو محمول على ما إذا كان العبد عندهما أيضاً، لأنه إذا كان غائباً، وجب النظر في أن الفطرة تجب على السيد ابتداءً أو هو محتمل؟ كما سنرويه عن الشيخ أبي علي، ولأن صاحب «التهذيب»[1] حكى أنه لو كان له عبد غائب، وقوت بلده يخالف قوت بلد العبد، فالواجب قوت بلده أو قوت بلد العبد؟ يخرج على الأصل المذكور.

وإن كان السيدان في بلدين مختلفي القوت، واعتبرنا قوت الشخص بنفسه. واختلف قوتهما، ففيه وجهان:

أظهرهما ـ وبه قال أبو إسحاق وابن الحداد ـ: إنه يجوز أن يخرج كل واحد منهما قدر ما يلزمه من قوته أو قوت بلده، لأنهما إذا أخرجا هكذا أخرج كل واحد منهما جميع ما لزمه من جنس واحد. وشبه ذلك بما إذا قتل ثلاثة من المُحْرمين ظَـبْـيَة، فذبح أحدهم ثلاث شياه، وأطعم الثاني بقيمة ثلاث شياه، وصام الثالث عدل ذلك، يجزئهم.

والثاني ـ وبه قال ابن سريج ـ: لا يجوز ذلك، لأن المخرَج عنه واحد فلا يتبعض واجبه. وعلى هذا فوجهان:

أحدهما ـ وهو الذي أورده الإمام[2] والمصنف ـ: أن على صاحب الأردأ موافقة صاحب الأشرف احترازاً من التفريق ومحافظةً على جانب المساكين.

والثاني: أن صاحب الأشرف ينزل ويوافق صاحب الأردأ دفعاً للضرر عنه، وهذا حكاه القاضي الروياني وغيره عن ابن سريج.

---

(١) «التهذيب» (٣/ ١٢٨).

(٢) «نهاية المطلب» (٣/ ٤٢٠).

قال الشيخ أبو علي: الوجهان عندي في الأصل مخرَّجَان على أن فطرة العبد تجب على السيد ابتداءً أو هو محتمل؟

إن قلنا بالأول جاز التبعيض، وإن قلنا بالثاني فلا، لأن العبد واحد لا يلزمه الفطرة من جنسين، والشيء لا يحتمل ضماناً إلا كما وجب. ذكر الشيخ هذا فيما إذا اعتبرنا قوت الشخص في نفسه واختلف قوتهما. والقياس أن يخرج الوجهين إذا اعتبرنا قوت البلد وكانا مختلفي القوت على هذا الأصل أيضاً.

ثم إن كان العبد في بلد أحدهما، فعلى التقدير الثاني يلزمهما صاع من وقت ذلك البلد.

وإن كانا في بلد ثالث، يلزمهما صاع من قوت ذلك البلد الثالث. وهذا وجه قد رواه صاحب «الشامل» وآخرون مرسلاً قالوا: يخرجان صاعاً من قوت بلد العبد.

ولو كان الأب في نفقة ولدين، فالقول في إخراجهما الفطرة عنه كالقول في السيدين. وكذا من نصفه حر ونصفه رقيق إذا أوجبنا عليه نصف الفطرة على التفصيل الذي سبق فيه.

فعند ابن الحداد: يجوز أن يخرجا من جنسين.

وعند ابن سريج: لا يجوز الرابع إن أوجبنا غالب قوت البلد وكانوا يقتاتون أصنافاً مختلفة وليس بعضها أغلب من بعض، فله أن يخرج ما شاء، والأفضل أن يخرج من الأشرف.

ونعود بعد هذا إلى ما يتعلق بلفظ الكتاب:

أما قوله: (ثم يتعين من الأقوات القوت الغالب)، معلم بالحاء وقوله: (وجنس قوته)، بالحاء والميم، وقوله: (يتخيّر)، بالميم لما رويناه. ويجوز إعلامها

جميعاً بالألف[١]. وكذا إعلام قوله قبل هذا الفصل: (مما يقتات)، لأن ابن الصباغ روى عن أحمد أنه لا يجوّز أن يخرج إلا من الأجناس الخمسة المنصوص عليها أي في حديث أبي سعيد.

وقوله: (القوت الغالب يوم الفطر)، التقييد بيوم الفطر لم أظفر به في كلام غيره، وبَيْن لفظه هاهنا ولفظه في «الوسيط»[٢] بعض المباينة، لأنه قال فيه: المعتبر غالب قوت البلد في وقت وجوب الفطرة لا في جميع السنة.

وقوله: (وجنس قوته على الخصوص)، ظاهره يشعر بالعبارة الأولى من العبارتين الحاكيتين لِوُجوه ابن حَرْبَويه، وتسمية الأول والثاني قولين لا تكاد توجد لغيره، وإنما حكاهما الجمهور وجهين. وأما قوله: (وقيل: يتخير)، فمنهم من حكاه قولاً على ما سبق.

وقوله: (ولو كان اللائق بحاله الشعير)، يتفرع على اعتبار قوت الشخص دون اعتبار القوت الغالب وإن كان معطوفاً على ما يتفرع عليهما جميعاً.

وقوله: (أخذ مما يليق بحاله)، يجوز إعلامه بالواو لأحد الوجهين في الصورة الأولى أنه يتعين إخراج البُرّ.

وقوله: (ولو اختلف قوت مالكي عبد)، تفريع للمسألة على اعتبار قوت الشخص وهو صحيح، لكنها لا تختص، بل تتفرع على أن المعتبر غالب قوت البلد أيضاً على الوجه الذي تقدم، وإطلاق النوع في المسألة توسع، والمراد الجنس.

---

(١) وقال فقهاء الحنابلة بجواز إخراج زكاة الفطر من أيّ الأصناف المنصوص عليها وإن لم يكن قوتاً له. انظر: «المغني والشرح الكبير» (٢/ ٦٦٠).

(٢) «الوسيط» (٢/ ٥٠٩).

خاتمة:

في باب الفطرة مسائل ذات وَقْعٍ منصوص عليها في «المختصر»[١] أهملها المصنف، ونحن لم نُؤْثر الإعراض عنها:

إحداها: إذا باع عبداً بشرط الخيار، فوقع وقت الوجوب في زمان الخيار.

إن قلنا: الملك في زمان الخيار للبائع، فعليه فطرته وإن أمضى البيع.

وإن قلنا: للمشتري، فعليه فطرته وإن فسخ البيع.

وإن توقفنا: فإن تمّ البيع فعلى المشتري وإلا فعلى البائع.

وإن تبايعا ووقع وقت الوجوب في مجلس الخيار، كان كما لو وَقَع في زمان الخيار المشروط.

الثانية: لو مات عن رقيق، ثم أهلَّ شوال. فإن لم يكن عليه دين، أخرج ورثته الفطرة عن الرقيق كل بقدر حصته. وإن كان عليه دين يستغرق التركة.

فالذي نقله المزني[٢] أن عليهم الفطرة من غير فرق بين أن يباع في الدين أو لا يباع.

وعن الربيع عن الشافعي رضي الله عنه: أن عليهم إخراج الفطرة إن بقي الرقيق لهم. فجعلوا المسألة على قولين إذا بيع في الدين.

ووَجْه الوجوب: أنه ملك، إلا أنه غير مستقر، وذلك لا يمنع وجوب الفطرة، فإنها تجب مع انتفاء الملك أصلاً ورأساً، فأولى أن تجب مع ضعف الملك.

---

(١) انظر: (٩/ ٦٢).

(٢) انظر: (٩/ ٦٢).

ووجه المنع: أن إيجاب الفطرة مع نقصان الملك، وكونه بعَرض الزوال إجحاف بهم.

وبنى الأكثرون المسألة أولاً على أصل، وهو أن الدين هل يمنع انتقال الملك في التركة إلى الورثة؟

فظاهر المذهب وهو نصه هاهنا: أنه لا يمنع، لأنه ليس فيه أكثر من تعلق الدين به، وذلك لا يمنع الملك كما في المرهون والعبد الجاني.

وقال الإصطخري: يمنع. وربما جعل هذا قولاً ضعيفاً للشافعي رضي الله عنه. ووَجهه أن الله تعالى جده قدّم الدين على الميراث حيث قال: ﴿مِنۢ بَعۡدِ وَصِيَّةٖ يُوصَىٰ بِهَآ أَوۡ دَيۡنٍ﴾ [النساء: ١٢].

فإن قلنا بالأول: فعليهم فطرته بِيع في الدين أو لم يُبَع. وفهمت من كلام الإمام أنه يجيء فيه الخلاف المذكور في المرهون والمغضوب.

وإن قلنا بالثاني: فإن بِيع في الدين فلا شيء عليهم وإلا فعليهم الفطرة.

وفي «الشامل» حكاية وجه مطلق: أنه لا شيء عليهم، ويشبه أن يكون مأخذهما ما حكاه الإمام[١] أن أكثر المفرعين على المذهب المنسوب إلى الإصطخري يقولون بالتوقف. إن صرف العبد إلى الدين، بانَ أنهم لم يملكوها. وإن أَبْرَأ أصحاب الديون أو قضاها الورثة من غير التركة، بان أنهم ملكوها، وإن بعضهم قال بثبوت الملك للورثة عند زوال الديون ابتداءً من غير إسناد وتبين.

وعن القاضي أبي الطيب: أن فطرته تجب في تركة السيد على أحد القولين كالعبد الموصَى بخدمته.

---

(١) «نهاية المطلب» (٣/ ٣٩٧).

هذا إذا مات السيد قبل استهلال الهلال، وإن مات بعده، ففطرة العبد واجبة عليه كفطرة نفسه، وتُقدَّم على الوصايا في الميراث. وفي تقديمها على الديون طريقان:

أظهرهما: أنه على ثلاثة أقوال على ما قدمناه في زكاة المال.

والثاني: القطع بتقديم الفطرة لأنها متعلقة بالعبد واجبة بسببه، فصار كأرش جنايته. وأما فطرة نفسه فهي على الأقوال.

وحكى القاضي الروياني طريقة أخرى قاطعة بتقديم فطرة نفسه أيضاً لقلتها في الغالب.

وسواء أثبتنا الخلاف أم لا، فالمنصوص عليه في «المختصر»[1]: تقديم الفطرة على الدين، وذلك أنه قال: «ولو مات بعدما أهلّ شوال وله رقيق، فزكاة الفطرة عنه وعنهم في ماله مُبَدَّأَة على الديون». ولك أن تحتج بهذا النص على خلاف ما قاله الإمام وتابعه المصنف، لأن سياقه يفهم أن المراد ما إذا طرأت الفطرة على الدين الواجب، وإذا كان كذلك لم يكن الدين مانعاً منها، وبتقدير ألا يكون هو المراد، لكن اللفظ مطلق يشمل ما إذا طرأت الفطرة على الدين وبالعكس، فاقتضى ذلك ألا يكون الدين مانعاً.

الثالثة: أوصى الإنسان بعبدٍ ومات الموصِي بعد مضي وقت الوجوب، فالفطرة في تركته. وإن مات قبله وقبل الموصى له الوصية قبل الهلال، فالفطرة عليه. وإن لم يقبل حتى دخل وقت الوجوب، فعلى من الفطرة؟ يبنى على أن الموصى له متى يملك الوصية.

إن قلنا: يملكها بموت الموصِي، فإن قبل فعليه الفطرة بلا شك، وإن ردّ ففيه وجهان حكاهما الشيخ أبو علي:

---

(١) انظر: (٩/ ٦٢).

أصحهما: الوجوب، لأنه كان مالكاً للعبد إلى أن ردّ.

والثاني: لا، لعدم استقرار ملكه.

وإن قلنا: إنها تملك بالقبول، فيبنى على أن الملك قبل القبول لمن يكون؟ وفيه وجهان:

أصحهما: أنه للورثة، فعلى هذا: في الفطرة وجهان:

أصحهما: أنها عليهم.

والثاني: لا، لأنّا تَبينّا بالقبول أن ملكهم لم يستقر عليه.

والوجه الثاني: أنه باق على ملك الميت. فعلى هذا لا تجب فطرته على أحد، لأن إيجابها على الميت ابتداءً بعيد، وغيره غير مالك.

وفي «التهذيب»[1] حكاية وجه آخر: أنها تجب في تركته.

وإن قلنا بالتوقف، فإن قبل فعليه الفطرة وإلا فعلى الورثة. هذا كله إذا قبل الموصَى له.

ولو مات قبل القبول وبعد وقت الوجوب، فقبول وارثه يقوم مقام قبوله، والملك يقع له، فحيث أوجبنا عليه الفطرة لو قبله بنفسه، فهي في تركته إذا قبل وارثه.

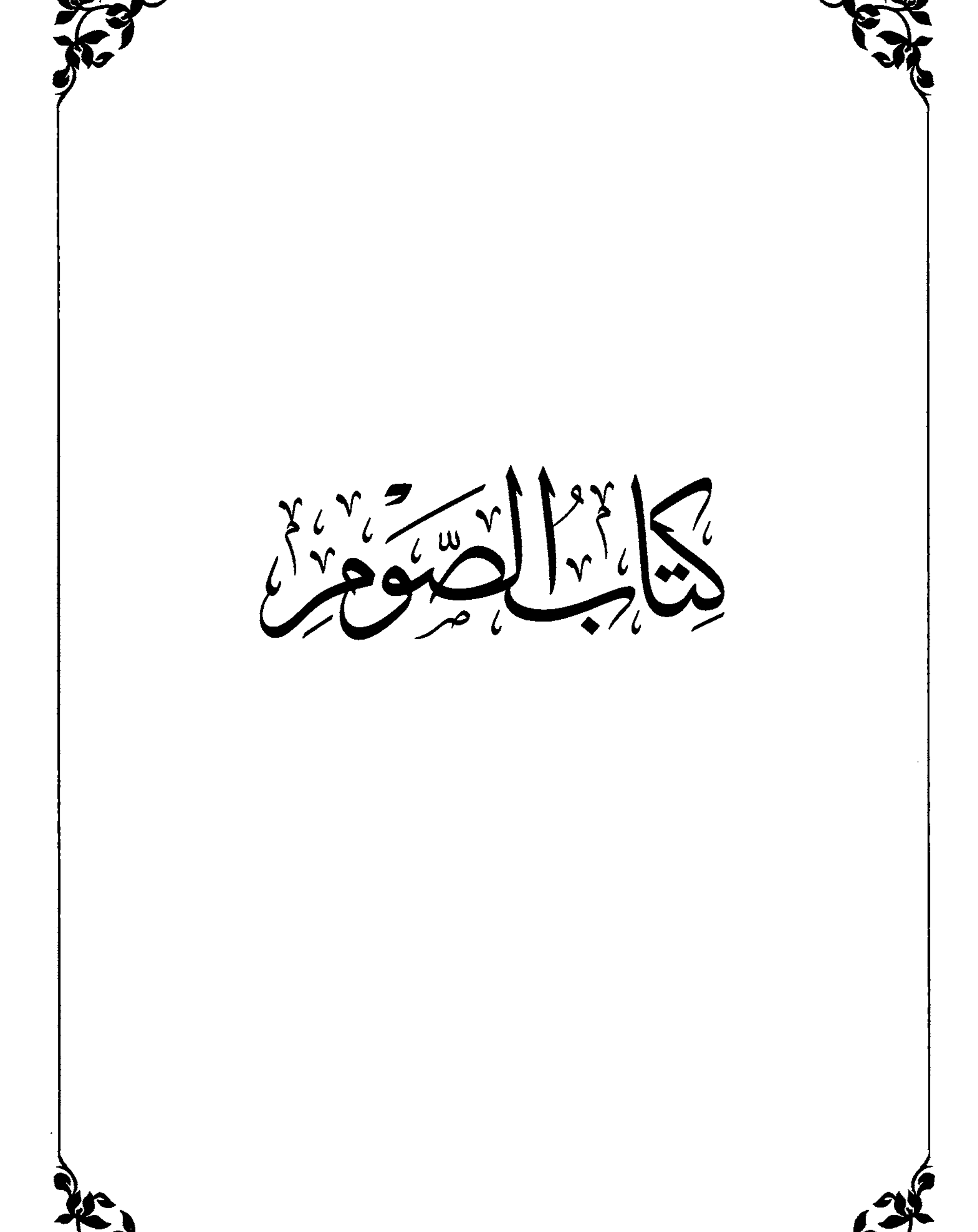
فإن لم يكن له سوى العبد تركة، ففي بيع جزء منه للفطرة ما سبق. ولو مات قبل وقت الوجوب أو معه، فالصدقة على الورثة إذا قبلوا، لأن وقت الوجوب كان في ملك الورثة، والله أعلم.

---

(١) «التهذيب» (٣/ ١٢٦).

واعلم أن حجة الإسلام رحمه الله وإن أهمل هذه المسألة الثالثة في هذا الموضع، إلا أنه أشار إليها إشارة خفيفة في آخر الباب الأول من كتاب الوصايا، وفقهها على الاختصار ما أتيت به، والله أعلم بالصواب.

* * *



كِتَابُ الصَّوْمِ

كتاب الصوم[1]

قال رحمه الله:

(والنظر إلى[2] الصومِ والفطر:

أما الصوم: فالنظرُ في سببِه ورُكنِه وشرطِه وسُننِه.

أما سببُه: فرؤيةُ الهِلال ويثبتُ بشهادةِ عدلَين، وإن كانت السماءُ مُصحية ويثبتُ بشهادةِ واحدٍ على قول؛ احتياطاً للعبادةِ بخِلافِ هِلالِ شوّال. ويثبتُ ممن تُقبَلُ روايتُه على قول؛ سُلوكاً به مَسلَكَ الأخبار. فإن صُمْنا بقولِ واحدٍ ولم نرَ هِلالَ شوّال بعدَ ثلاثين، لم نُفطِرْ بقوله السابق، وقيل: نُفطِر؛ لأن الأخيرَ يثبتُ ضِمناً لثُبوتِ الأوَّل، لا قصداً بالشهادةِ عليه).

قال الله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾ [البقرة: ١٨٣][3]. وقال رسول الله ﷺ:

---

(١) الصَّوم: هو مطلق الإمساك في اللغة. ثم استعمل في الشرع في إمساك مخصوص. قال صاحب «الطلبة»: «هو عبارة عن الإمساك عن الأكل والشرب والمباشرة في جميع النهار». وقال النووي في «المجموع»: «وفي الشرع إمساك مخصوص في زمن مخصوص من شخص مخصوص».
انظر: «المصباح» ص٣٥٢، «القاموس المحيط» ص١٤٦٠، «طلبة الطلبة» ص٢١، «أنيس الفقهاء» ص١٣٧، «التعريفات» ص١٣٦، «مجمع الأنهر» (١/ ٢)، «المجموع» (٦/ ٢٣٧)، «كشاف القناع» (٢/ ٢٩٩)، «الخرشي» (٢/ ٢٣٣).

(٢) في (ز): «في». (م ع).

(٣) وتمام الآية: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾.

«بُنِي الإسلام على خمس» الحديث[١]. وذكر للأعرابي الذي سأله عن الإسلام: صوم شهر رمضان، فقال: «هل عليَّ غيره؟» فقال: «لا، إلّا أن تتطوع»[٢].

وقوله في صدر الكتاب: (والنظر في الصوم والفطر)، لم يعنِ به مطلق الصوم والفطر. وإنما عنى به صوم رمضان والفطر الواقع فيه. ألا تَرى أنه قال في آخر الكتاب: (أما صوم التطوع)، فكذا أشار إلى أن ما سبق كلام في الصوم المفروض. وأيضاً فإنه قال: (والنظر في سببه)، ومعلوم أن المذكور سبب صوم رمضان لا سبب مطلق الصوم المفروض، ولا ما هو أعم منه وهو الصوم. وأيضاً فإن القسم الثاني معقود في مبيحات الإفطار وموجباته، وهي مخصوصة بصوم رمضان، إلّا أن معظم الكلام المذكور في نظرَيْ الركن والشرط، لا اختصاص له بصوم رمضان. فكان الأحسن في الترتيب أن يبين صفة الصوم مطلقاً بذكر[٣] ركنه وشرطه ثم يتكلم فيما يخص كل واحد من نوعي الفرض والنفل.

وفقه الفصل: أن صوم رمضان يجب بأحد أمرين، إما استكمال شعبان ثلاثين، أو رؤية الهلال لما روي عن ابن عمر رضي الله عنهما، أن النبي ﷺ ذكر رمضان فقال: «لا تصوموا حتى تروا الهلال، ولا تفطروا حتى تروه، فإن غُمّ عليكم فأكملوا العدة ثلاثين»[٤].

---

(١) متفق عليه. وهو عند البخاري في كتاب الإيمان، باب دعاؤكم إيمانكم (١/ ٨)، وعند مسلم في كتاب الإيمان، باب بيان أركان الإسلام ودعائمه العظام (١/ ٤٥).

(٢) متفق عليه. وهو عند البخاري في كتاب الإيمان، باب الزكاة من الإسلام (١/ ١٦)، وعند مسلم في كتاب الإيمان، باب بيان الصلوات التي هي أحد أركان الإسلام (١/ ٤٠).

(٣) في (ز): «ثم يذكر». (م ع).

(٤) متفق على صحته. وهو عند البخاري في باب قول النبي ﷺ: «إذا رأيتم الهلال فصوموا، وإذا رأيتموه فأفطروا» (٢/ ٢٢٩)، وعند مسلم في باب وجوب صوم رمضان لرؤية الهلال والفطر لرؤية الهلال (٢/ ٧٦٢).

أما استكمال شعبان فظاهر، وأما رؤية الهلال، فالناس ضربان:

من رأى الهلال فيلزمه الصوم، قال رسول الله ﷺ: «صوموا لرؤيته»(١).

ومن لم يره، فبم تثبت الرؤية في حقه؟ إن شهد عدلان تثبت، وإن شهد واحد فقولان:

أحدهما ـ وبه قال مالك(٢)، وهو رواية البويطي ـ: أنها لا تثبت لما روي أنه ﷺ قال: «صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته، فإن غُمّ عليكم فأكملوا شعبان ثلاثين يوماً إلّا إن شهد شاهدان»(٣)، ولأنه لا يحكم في هلال شوال إلاّ بقول عدلين، فكذلك في هلال رمضان.

وأصحهما ـ وهو الذي نصّ عليه في أكثر كتبه، وبه قال أحمد في الرواية الصحيحة عنه(٤): أنها تثبت لما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما أن أعرابياً جاء إلى النبي ﷺ فقال: «إني رأيت الهلال»، فقال: «أتشهد أن لا إله إلّا الله؟» فقال: «نعم».

---

(١) هو طرف من حديث ابن عمر السابق قبله (ص: ٣٩٠).

(٢) انظر: «المدونة» (١/ ١٩٤)، «شرح الحطاب» (٢/ ٣٨١)، «الخرشي» (٢/ ٢٣٤).

(٣) أخرجه النسائي في باب قبول شهادة الرجل الواحد على هلال شهر رمضان من حديث زيد بن الخطاب (٤/ ١٣٢)، وأبو داود في باب شهادة الرجلين على رؤية هلال شوال من حديث أبي مالك الأشجعي عن حسين بن الحارث. (٣/ ٢٢٥)، ورواه الدارقطني في باب الشهادة على رؤية الهلال وقال: «هذا إسناد متصل صحيح» (٢/ ١٦٧).

(٤) وبه قال فقهاء الحنابلة مطلقاً، أي سواء كانت السماء صاحية أو غائمة. وذهب فقهاء الحنفية إلى تفصيل في ذلك وفرقوا بين ثبوت هلال رمضان في السماء الصاحية وبين ثبوته في السماء الغائمة. وبناء على ذلك جوزوه بشهادة واحد في السماء الغائمة بسبب الغيم أو غبار أو مطر وما أشبه ذلك. واشترطوا رؤية جمع عظيم أي رؤية جمع يقع العلم بخبرهم في السماء الصاحية.
انظر: «حاشية ابن عابدين» (٢/ ٣٨٨)، «رسائل ابن عابدين» (١/ ٢٣٨)، «شرح فتح القدير» (٢/ ٣٢٤)، «الإنصاف» (٣/ ٢٧٤)، «كشاف القناع» (٢/ ٣٢٠)، «شرح منتهى الإرادات» (١/ ٤٤٠).

فقال: «أتشهد أن محمداً رسول الله؟»، قال: «نعم». قال: «فأذِّن في الناس يا بلال، فليصوموا غداً»[١]. وعن ابن عمر رضي الله عنهما قال: «تَراءى الناسُ الهلال، فأخبرتُ رسول الله ﷺ أني رأيتُه، فَصَام وأمر الناس بالصوم»[٢]، والمعنى فيه الاحتياط لأمر الصوم. قال علي رضي الله عنه: «لأن أصوم يوماً من شعبان أحب إليَّ من أن أفطر يوماً من رمضان»[٣]، ونقل الشيخ أبو محمد عن أبي إسحاق طريقة قاطعة بقبول قول الواحد، والمشهور طريقة القولين.

التفريع:

إن قلنا: لا بد من اثنين، فلا مدخل لشهادة النساء فيه، ولا اعتبار بقول العبيد. ولا بد من لفظ الشهادة، وتختص بمجلس القضاء، لكنها شهادة حسبة لا ارتباط لها بالدعاوى. كذلك حكاه الإمام.

---

(١) أخرجه أصحاب السنن وغيرهم. أخرجه أبو داود في باب شهادة الواحد على رؤية هلال رمضان (٣/ ٢٢٧)، وابن ماجَهْ في باب ما جاء في الشهادة على رؤية الهلال (١/ ٥٢٩)، وابن خزيمة في باب إجازة شهادة الشاهد الواحد على رؤية الهلال (٢/ ٢٠٨)، والترمذي في باب ما جاء في الصوم بالشهادة (٣/ ٧٤)، والنسائي في باب قبول شهادة رجل واحد على هلال شهر رمضان (٤/ ١٣٢).
وقال صاحب «مرقاة المفاتيح» عند ذكر الحديث (٢/ ٥٠٧): «جاء الحديث عن طريقٍ موصولاً وعن طريقٍ مرسلاً».
وقال النووي في «المجموع» عند الاستدلال به (٦/ ٢٨٢): «إن حديث ابن عباس مرسل، وإذا روى الحديث مرسلاً ومتصلاً احتج به. لأن مع من وصله زيادة، وزيادة الثقة مقبولة. وقد حكم الحاكم بصحته».

(٢) أخرجه أبو داود في باب شهادة الواحد على رؤية هلال رمضان (٣/ ٢٢٨)، والبيهقي في باب الشهادة على رؤية هلال رمضان (٤/ ٢١٢)، والدارمي في باب الشهادة على رؤية هلال رمضان (٢/ ٤)، والحاكم في الصوم، وقال: «صحيح على شرط مسلم» (١/ ٤٢٣)، وقال النووي في «المجموع» (٦/ ٢٧٦): «حديث ابن عمر صحيح».

(٣) أخرجه البيهقي في باب الشهادة على رؤية هلال رمضان (٤/ ٢١٢)، والشافعي في «الأم» (٢/ ١٢٤) وفي «المختصر» (٩/ ٦٤)، وقال النووي في «المجموع» (٦/ ٢٨٣): «إسناده صحيح».

وإن قبلنا قول واحد، فهل هو على طريق الشهادة أم على طريق الرواية؟[1] فيه وجهان:

أصحهما: أنه شهادة إلّا أن العدد سومح به والبينات مختلفة المراتب.

والثاني ـ وبه قال أبو إسحاق ـ: أنه رواية، لأن الشهادة ما يكون الشاهد فيها بريئاً، وهذا خبر عما يستوي فيه المخبر وغير المخبر، فأشبه رواية الخبر عن النبي ﷺ.

فعلى الأول: لا يقبل فيه قول المرأة والعبد، ويحكى ذلك عن نصّه في «الأم»[2].

وعلى الثاني: يقبل.

وهل يشترط رفض الشهادة؟ قال الشيخ أبو علي وغيره: هو على الوجهين. ومنهم من قدر اشتراطه متفقاً عليه، واحتج به للوجه الأول.

---

(١) الشهادة والرواية من أقسام الخبر. والخبر بمعناه العام يشمل معنى الشهادة والرواية.
ومعنى الشهادة في اللغة: تدور حول معاني مشاهدة وعيان وحضور وعلم وإعلام.
وفي الاصطلاح: أنها إخبار صدق لإثبات حق بلفظ الشهادة في مجلس القضاء.
والرواية في اللغة: بمعنى الحمل والنقل. وفي الاصطلاح: هو ما يقصد به الإخبار عن دليل حكم شرعي يجب العمل به على المخبر وغيره ممن التزم الشريعة المحمدية.
انظر: «المصباح» ص٢٤٦ وص٣٢٤، «لسان العرب» (١٤/ ٣٤٨) و(٣/ ٢٣٩)، «الصحاح» (٢/ ٤٩٤)، «المغرب» ص٢٣٥، «طلبة الطلبة» ص١٣٢، «أنيس الفقهاء» ص٢٣٥، «إرشاد أهل الملة» ص١٤، «ثبوت الأهلة في الشريعة الإسلامية» ص١٤١.

(٢) وهو الصحيح عند فقهاء الشافعية، لأن طريقها طريق الشهادة، فلم يقبل من العبد والمرأة كسائر الشهادات. وبه قال المالكية. والذي عليه فقهاء الحنفية والحنبلية: أن خبر المرأة والعبد مقبول في ثبوت هلال رمضان.
انظر: «حاشية ابن عابدين» (٢/ ٣٨٦)، «أحكام القرآن للجصاص» (٤/ ٢٠١)، «المدونة» (١/ ١٩٤)، «شرح الحطاب» (٢/ ٣٨٣)، «المجموع» (٦/ ٢٧٥)، «نهاية المحتاج» (٣/ ١٥٣)، «الإنصاف» (٣/ ٢٧٤)، «شرح منتهى الإرادات» (١/ ٤٤٠).

وهل يقبل قول الصبي المميز الموثوق به؟

على الوجه الثاني قال الإمام[١]: فيه وجهان مبنيان على قبول رواية الصبيان.

وجزم في «التهذيب»[٢] بعدم القبول مع حكاية الخلاف في روايته وهو المشهور.

وذكر الإمام[٣] وابن الصباغ تفريعاً على الوجه الثاني: أنه إذا أخبره موثوق به عن رؤية الهلال، لزم اتباع قوله وإن لم يذكر بين يدي القاضي.

وقالت طائفة: يجب الصوم بذلك إذا اعتقد المخبر صادقاً، ولم يفرعوه على شيء.

ومن هؤلاء ابن عبدان وصاحب «التهذيب» وكذلك ذكر المصنف في «الإحياء»[٤]، والله أعلم.

وعلى القولين جميعاً لا يقبل قول الفاسق، لكن إن اعتبرنا العدد اعتبرنا العدالة الباطنة، وهي التي يرجع فيها إلى أقوال المزكين. وإن لم نعتبر العدد، ففي اعتبار العدالة الباطنة وجهان جاريان في قبول رواية المستور.

قال الإمام[٥]: وأطلق بعض المصنفين الاكتفاء بالعدالة الظاهرة وهو بعيد. نعم قد نقول: يأمر القاضي بالصوم بظاهر العدالة كي لا يفوت الصوم ثم نبحث بعد ذلك.

---

(١) «نهاية المطلب» (٤/ ١٤).

(٢) «التهذيب» (٣/ ١٥٢).

(٣) «نهاية المطلب» (٤/ ١٣).

(٤) انظر: «إحياء علوم الدين» (١/ ٢٠٨).

(٥) «نهاية المطلب» (٤/ ١٦).

ولا فرق على القولين بين أن تكون السماء مصحية أو متغيمة. وعند أبي حنيفة[١] يثبت هلال رمضان في الغيم بواحد. وفي الصحو يعتبر الاستفاضة والاشتهار، ويختلف ذلك باختلاف صغر البلدة وكبرها. قال الروياني: وربما قالوا: يعتبر عدد القسامة خمسون رجلاً.

وإذا صمنا بقول واحد تفريعاً على أصح القولين ولم نرَ الهلال بعد ثلاثين، فهل نفطر؟ فيه وجهان:

أحدهما: لا، لأنا لو أفطرنا لكنا مفطرين بقول واحد، والإفطار بقول واحد لا يجوز[٢]. ألَا ترى أنه لو شهد على هلال شوال ابتداء لم نفطر بقوله.

والثاني: نفطر، لأن الشهر يتم بمضي ثلاثين، وقد ثبت أوله بقول الواحد، ويجوز أن يثبت الشيء ضمناً بما لا يثب به أصلاً ومقصوداً، ألا ترى أن النسب والميراث لا يثبتان بشهادة النساء، ويثبتان ضمناً للولادة إذا شهدن عليها.

واعترض الإمام[٣] عليه بأن النسب لا يثبت بقولهنّ لكن إذا ثبتت الولادة ثبت النسب بحكم الفراش القائم، وهاهنا بخلافه. وللمحتج أن يقول: لا معنى للثبوت الضمني إلّا هذا. وخذ مني مثله هاهنا، عندي لا نفطر بقوله، لكن إذا ثبت أول الشهر انتهى بمضي ثلاثين يوماً وجاء العيد، ولا صوم يوم العيد.

---

(١) انظر: «حاشية ابن عابدين» (٢/ ٣٨٨)، «رسائل ابن عابدين» (١/ ٢٣٨)، «شرح فتح القدير» (٢/ ٣٢٤).

(٢) وبه قال فقهاء الحنفية والمالكية والحنبلية.

انظر: «المبسوط» (٣/ ١٣٩)، «بدائع الصنائع» (٢/ ٨٢)، «الخرشي» (٢/ ٢٣٤)، «المدونة» (١/ ١٩٤)، «الإنصاف» (٣/ ٢٧٦)، «كشاف القناع» (٢/ ٣٠٥).

(٣) «نهاية المطلب» (٤/ ١٥- ١٦).

وما موضع الوجهين؟ نقل في «التهذيب»[١] فيه طريقين:

أحدهما: أن الوجهين فيما إذا كانت السماء مصحية، أما إذا كانت متغيمة فنفطر بلا خلاف. وهذا ما أورده صاحب «العدة».

وأوفقهما لكلام صاحب الكتاب والأكثرين أن الوجهين شاملان للحالتين.

ثم إيراد الكتاب يقتضي ترجيح الوجه الأول، لكن المعظم رجحوا الثاني، وحكوه عن نصّه في «الأم»، وبه قال أبو حنيفة رحمه الله[٢].

ولو صمنا بقول عدلين ولم نر الهلال بعد ثلاثين، فإن كانت السماء متغيمة أفطرنا وعيدنا. وإن كانت مصحية فكذلك عند عامة الأصحاب، وحكاه في «الشامل» عن نصّه في «الأم» و«حرملة»[٣]، لأن العدلين لو شهدا ابتداء على هلال شوال لقبلنا شهادتهما وأفطرنا. فلأن نفطر بناء على ما أثبتناه بقولهما أوّلاً أولى.

وقال ابن الحداد: لا نفطر، وينسب إلى ابن سريج أيضاً، وبه قال مالك[٤]، لأنا إنما نتبع قولهما بناء على الظن، وقد تَيقَّنا خلافه. وقد عرفت بما ذكرنا أن في الصورتين وجهين، إلّا أن الإفطار في الثانية أظهر منه في الأولى.

وفرع بعضهم على قول ابن الحداد فقال: لو شهد اثنان على هلال شوال، ثم لم

---

(١) «التهذيب» (٣/ ١٥٢).

(٢) وهو الذي صححه فقهاء الشافعية من الوجهين. انظر: «نهاية المحتاج» (٣/ ١٥٥)، «الأم» (٢/ ١٢٤)، «المجموع» (٦/ ٢٧٨).

(٣) وبه قال فقهاء الحنفية والحنبلية أيضاً.

انظر: «بدائع الصنائع» (٢/ ٨١)، «شرح فتح القدير» (٢/ ٣٢٣)، «الأم» (٢/ ١٢٤)، «المجموع» (٦/ ٢٧٩)، «كشاف القناع» (٢/ ٣٠٥)، «الإنصاف» (٣/ ٢٧٥).

(٤) انظر: «الخرشي» (٢/ ٢٣٥)، «شرح الحطاب» (٢/ ٣٨٣).

يرَ الهلال والسماء مصحية بعد ثلاثين، قضينا صوم أول يوم أفطرنا فيه، لأنه بَان كونه من رمضان. لكن لا كفارة على من جامع، لأن الكفارة تسقط بالشبهة. وعلى ظاهر المذهب لا قضاء ولا كفارة.

ويتعلق بالقولين في اعتبار العدد مسألة أخرى وهي:

أن الهلال هل يثبت بالشهادة على الشهادة؟ وقد حكى الشيخ أبو علي فيه طريقين:

أحدهما: أنه على القولين في أن حدودَ الله تعالى هل تثبت بالشهادة على الشهادة.

وأصحهما: القطع بثبوته كالزكاة وإتلاف بواري المسجد[1]، والخلاف في الحدود المبنية على الدفع والدرء. وعلى هذا، فعدد الفروع مبني على القول في الأصول.

إن اعتبرنا العدد في الأصول، فحكم الفروع هاهنا حكمهم في سائر الشهادات، ولا مدخل فيه لشهادة النساء والعبيد.

وإن لم نعتبر العدد، فإن قلنا: إن طريقه طريق الرواية فوجهان:

أحدهما: أنه يكفي واحد كرواية الأخبار.

والثاني: لا بد من اثنين.

قال في «التهذيب»[2]: وهو الأصح، لأنه ليس بخبر من كل وجه، بدليل أنه لا

---

(١) وبه قال فقهاء الحنفية والمالكية، وهو مقتضى قول الحنبلية.

انظر: «البحر الرائق» (٢/ ٢٦٧)، «رسائل ابن عابدين» (١/ ٢٣٤)، «الفواكه الدواني» (١/ ٣٥٣)، «المجموع» (٦/ ٢٧٧ - ٢٧٨)، «نهاية المحتاج» (٣/ ١٥١)، «كشاف القناع» (٦/ ٤٣٨)، «العدة شرح العمدة» ص٦٥٥.

(٢) «التهذيب» (٣/ ١٥٢).

يكفي أن يقول: أخبرني فلان عن فلان أنه رأى الهلال.

وعلى هذا، فهل يشترط إخبار حرين ذكرين، أم يكفي امرأتان وعبدان؟ فيه وجهان:

أظهرهما: الأول، ونازع الإمام[١] في أنه لا يكفي قوله: أخبرني فلان عن فلان، على قولنا: إنه رواية.

وإن قلنا: إن طريقه طريق الشهادة، فهل يكفي واحد أم لا بد من اثنين؟ فيه وجهان، المذكور في «التهذيب»[٢] منهما هو الثاني.

ولنعد إلى ما في لفظ الكتاب:

قوله: (أما سببه فرؤية الهلال)، يُشعر ظاهره بالحصر، لكن الحصر غير مراد منه، بل استكمال شعبان في معنى رؤية الهلال على ما بيناه. والتحقيق: أن السبب شهود الشهر لا هذا ولا ذاك، ولكنهما طريقان لمعرفة شهود الشهر. ولا يلحق بهما ما يقتضيه حساب المنجم، فلا يلزم به شيء لا عليه وعلى غيره. قال القاضي الروياني: وكذا من عرف منازل القمر، لا يلزمه الصوم به في أصح الوجهين[٣].

---

(١) «نهاية المطلب» (٤/ ١٤).

(٢) «التهذيب» (٣/ ١٥٢).

(٣) والذي ذهب إليه جمهور الفقهاء من الحنفية والمالكية والشافعية والحنبلية في ثبوت الأهلة بالحساب ومعرفة منازل القمر هو عدم الاعتماد على أقوالهم وحسابهم في ذلك. لأن الشارع الحكيم أناط الحكم بأول الشهر بوصف ظاهر منضبط، وهو الرؤية البصرية في ليلة الثلاثين بعد الغروب أو إكمال العدد ثلاثين يوماً عند تعذر الرؤية. ولم ينصب الشارع سبباً سواهما. ونص على ذلك في كثير من الأحاديث النبوية. أما ما روي عن بعض العلماء بجواز اعتبار الحاسب في ثبوت الأهلة، فقد نفى العلماء صحة الأثر عنهم. ومثال على ذلك: قال ابن العربي في «أحكام القرآن»: (١/ ١١٨): «وقد زلَّ بعض المتقدمين فقال: يُعَوَّل على الحساب بتقدير المنازل حتى يدل ما يجتمع حسابه على أنه لو كان =

وأما الجواز، فقد قال في «التهذيب»[(١)]: لا يجوز تقليد المنجم في حسابه، لا في الصوم ولا في الإفطار. وهل يجوز له أن يعمل بحساب نفسه؟ فيه وجهان. وفرض الروياني الوجهين فيما إذا عرف منازل القمر وعلم به أن الهلال قد أهلّ، وذكر أن الجواز اختيار ابن سريج والقفال والقاضي الطبري. قال: ولو عرفه بالنجوم لم يجز أن يصوم به قولاً واحداً. ورأيت في بعض المسودات تعدية الخلاف في جواز العمل به إلى غير المنجم، والله أعلم. وسنذكر فائدة الجواز حيث حكمنا به من بعد.

وقوله: (وإن كانت السماء مصحية)، معلم بالحاء.

وقوله: (يثبت بشهادة واحد)، بالميم. وكذا قوله: (ويثبت ممن تقبل روايته)، لما سبق.

والأغلب على الظن: أنه قصد أن يورد الخلاف في المسألة كما أورده في «الوسيط»[(٢)]، وهو حكاية ثلاثة أقوال في قبول قول الواحد:

أحدها: لا يقبل.

والثاني: يقبل بشرط أن يكون من أهل الشهادة.

والثالث: يقبل إذا كان من أهل الرواية.

= صحو لَرُئي؛ لقوله ﷺ: (فإن غُمَّ عليكم فاقدروا له) معناه عند المحققين: فأكملوا المقدار..، وقد زَلَّ بعض أصحابنا ـ أي المالكية ـ فحكى عن الشافعي أنه قال: يُعوَّل على الحساب، وهي عَثرةٌ لا لَعاً لَها».

انظر للتفصيل في هذا الموضوع: رسالتي في الماجستير بعنوان «ثبوت الأهلة في الشريعة الإسلامية» ص٨٩ وما بعدها.

(١) «التهذيب» (٣/ ١٤٦).

(٢) «الوسيط» (٢/ ٥١٤).

ثم إنه أغفل الأول وأورد الأخيرين، وهما مفرّعان على قبول قول الواحد، ولو أُعلِما بالواو لمكان الأول جاز. ثم الجمهور أوردوهما وجهين لا قولين، نعم ذكر الصيدلاني أنهما قولان من تخريج ابن سريج، فيجوز تنزيلهما عليه.

وقوله: (بخلاف هلال شوال)، يجوز أن يعلم بالواو، لأن أبا ثور قال بثبوته بقول واحد، فإن له فيها مذهباً تفرد به. ولكن لأنه حكى عن صاحب «التقريب» أنه ميَّل[1] القول فيه، وقال بعد رواية مذهب أبي ثور: وهذا لو قلتُ به لم أكن مبعداً. ووجهه: أنه إخبار عن خروج وقت العبادة، فيقبل فيه قول الواحد كالإخبار عن دخول وقتها.

وقوله: (لم نفطر)، معلم بالحاء لما سبق.

ويجوز أن يعلم قوله: (يفطر)، في الوجه الثاني بالميم، لأن مالكاً منع من الإفطار، إذا صمنا بقول عدلين ولم نر الهلال، فأولى أن نمنع إذا صمنا بقول واحد ولم نره.

واعلم أن صاحب «التهذيب»[2] رحمه الله ذكر تفريعاً على الحكم بقبول قول الواحد، أنا لا نوقع به العتق والطلاق المعلقين بهلال رمضان، ولا نحكم بحلول الدين المؤجل به. ولو قال قائل: هلاّ ثبت ذلك ضمناً كما سبق نظيره؟ لأحوج إلى الفرق، والله أعلم.

---

(١) في (ز): «نقل». (م ع).

(٢) «التهذيب» (٣/ ١٥١).

قال:

(فإذا رؤيَ الهِلالُ في مَوضعٍ لم يَلزمِ الصومُ في مَوضعٍ آخَر بينَهما مسافةُ القَصْرِ إذا لم يُرَ فيه. وقيل: يعُمُّ حُكمُه سائرَ البلاد. فعلى الأوَّل: لو سافرَ الصائمُ إلى بلدٍ آخَرَ لم يُرَ فيه الهِلالُ بعدَ ثلاثينَ صامَ معهم بحُكمِ الحال. ولو كان أصبحَ مُعيِّداً وسارَت به السفينةُ إلى حيثُ لم يُرَ الهِلال: كان الأولى أن يُمسِكَ بقيّةَ النهار، ويبعُدُ إيجابُه؛ فإنّ فيه تجزئةَ اليوم. وإذا رُؤي هِلالُ شوّالٍ قبلَ الزوالِ لم يجُزِ (ح) الإفطارُ إلّا بعدَ الغُروب).

في الفصل مسألتان:

إحداهما: إذا رؤي الهلال في بلدة ولم يُر في أخرى؛ نظر: إن تقاربت البلدتان، فحكمهما حكم البلدة الواحدة. وإن تباعدتا فوجهان:

أظهرهما ـ وبه قال أبو حنيفة رحمه الله[1] وهو اختيار الشيخ أبي حامد ـ: أنه لا يجب الصوم على أهل البلدة الأخرى لما روي عن كريب قال: رأينا الهلال بالشام ليلة الجمعة ثم قدمتُ المدينة، فقال ابن عباس رضي الله عنهما: «متى رأيتم الهلال؟» قلتُ: «ليلة الجمعة». فقال: «أنتَ رأيتَ؟» قلتُ: «نعم، ورآه الناس وصاموا وصام معاوية». فقال: «لكنا رأيناه ليلة السبت، فلا نَزال نَصُوم حتى تُكمِل العدة أو نراه».

---

(١) وهو رواية مرجوحة في مذهب الحنفية، والمذهب عندهم هو مثل ما ذكر في الوجه الثاني أنه يجب الصوم ويعم حكمه في سائر البلاد.

انظر: «شرح فتح القدير» (٢/ ٣١٣)، «رسائل ابن عابدين» (١/ ٢٥١)، «البحر الرائق» (٢/ ٢٧٠)، «تبيين الحقائق» (١/ ٣٢١)، «بدائع الصنائع» (٢/ ٨٣).

قلت: «أوَلا تكتفي برؤية معاوية وصيامه؟» قال: «لا، هكذا أمرنا رسول الله ﷺ»[١].

والثاني: يجب، وهو اختيار القاضي أبي الطيب، ويروى عن أحمد[٢]، لأن الأرض مسطحة، فإذا رؤي في بعض البلاد عرفنا أن المانع في غيره شيء عارض، لا أن الهلال ليس بمحل الرؤية.

وبم يضبط تباعد البلدتين؟

اعتبر في الكتاب مسافة القصر، وكذلك نقله الإمام وصاحب «التهذيب»[٣].

قال الإمام[٤]: ولو اعتبروا مسافة يظهر في مثلها تفاوت في المناظر، لكان متجهاً في المعنى. وقد يوجد التفاوت مع قصور المسافة عن مسافة القصر للارتفاع والانخفاض، وقد لا يوجد مع مجاوزتها لها، لكن لا قائل به، هكذا ذكره.

لكن العراقيين والصيدلاني وغيرهم اعتبروا ما تمناه، وضبطوا التباعد بأن يكون بحيث تختلف المطالع كالعراق والحجاز، والعراق وخراسان. والتقارب بأن لا تختلف كبغداد والكوفة، والري وقزوين[٥].

ومنهم من اعتبر اتحاد الإقليم واختلافه. ويتفرع على الوجهين فرعان:

---

(١) أخرجه مسلم في باب بيان أن لكل بلد رؤيتهم، وأنهم إذا رأوا الهلال ببلد لا يثبت حكمه لما بعد عنهم» (٢/ ٧٦٥).

(٢) وبه قال فقهاء الحنفية والمالكية والحنبلية.

انظر: «شرح فتح القدير» (٢/ ٣١٣)، «مجمع الأنهر» (١/ ٢٣٩)، «رسائل ابن عابدين» (١/ ٢٥١)، «الخرشي» (٢/ ٢٣٦)، «شرح الحطاب» (٢/ ٣٨٤)، «المنتقى» (٢/ ٣٧)، «الإنصاف» (٣/ ٢٧٣)، «كشاف القناع» (٢/ ٣٠٣)، «شرح منتهى الإرادات» (١/ ٤٣٩).

(٣) «نهاية المطلب» (٤/ ١٧)، «التهذيب» (٣/ ١٤٧).

(٤) «نهاية المطلب» (٤/ ١٧).

(٥) وهو الذي صححه النووي في «الروضة» (٢/ ٢١٢).

أحدهما: لو شرع في الصوم في بلد ثم سافر إلى بلد بعيد لم ير الهلال فيه في يومه الأول، فإن قلنا: لكل بلدة حكمها، فهل يلزمه أن يصوم معهم أم يفطر؟ فيه وجهان:

أظهرهما ـ وبه قال القفال، وهو المذكور في الكتاب ـ: أنه يصوم معهم، لأنه بالانتقال إلى بلدتهم أخذ حكمهم وصار من جملتهم. وقد روي أن ابن عباس رضي الله عنهما أمر كريباً بأن يقتدي بأهل المدينة.

والثاني: أنه يفطر، لأنه التزم حكم البلدة الأولى فيستمر عليه. وشبه ذلك بمن أكرى دابة، يجب الكراء بنقد البلد المنتقل عنه. وأوهم في «التهذيب»[1] ترجيح هذا الوجه.

وإن عممنا الحكم سائر البلاد، فعلى أهل البلدة المنتقل إليها موافقته إن ثبت عندهم حال البلدة المنتقل عنها، إما بقوله لعدالته أو بطريق آخر، وعليهم قضاء اليوم الأول.

ولك أن تقول قياساً على هذا: لو سافر من البلدة التي رؤي فيها الهلال ليلة الجمعة إلى التي رؤي فيها الهلال ليلة السبت، ورؤي هلال شوال ليلة السبت، فعليهم التعييد معه وإن لم يصوموا إلّا ثمانية وعشرين يوماً، ويقضون يوماً. وعلى قياس الوجه الأول: لا يلتفتون إلى قوله: «رأيت الهلال» وإن قلنا في الهلال قول عدل.

وعلى عكسه لو سافر من حيث لم ير فيه الهلال إلى حيث رؤي، فعيدوا اليوم التاسع والعشرين من صومه، فإن عممنا الحكم أو قلنا: له حكم البلد المنتقل إليه، عيّد معهم وقضى يوماً. وإن لم نعمم الحكم وقلنا: له حكم البلد المنتقل عنه، فليس له أن يفطر.

والثاني: لو رؤي الهلال في بلد فأصبح الشخص معيداً، فسارت به السفينة

---

(١) «التهذيب» (٣/ ١٤٧).

وانتهى إلى بلدة على حدّ البعد فصادف أهلها صائمين، فعن الشيخ أبي محمد أنه يلزمه إمساك بقية اليوم إذا قلنا: إن لكل بلدة حكمها. واستبعده الإمام من حيث إنه لم يرد فيه أثر، ويجزئه اليوم الواحد، وإيجاب إمساك بعضه بعيد. وتابعه صاحب الكتاب فقال: (ويبعد إيجابه) إلى آخره. وللشيخ أن يقول: لِـمَ لا يجوز أن يجب إمساك بعض اليوم، ألّا ترى أن من أصبح يوم الثلاثين من شعبان مفطراً ثم قامت البينة على رؤية الهلال يجب عليه إمساك بقية النهار.

وقوله: (الأولى إمساك بقية النهار)، إنما حسن منه، لأنه نفى الوجوب، أما من يوجبه فلا يقول للمحتوم إنه أولى، فيجوز أن يعلم بالواو لقوله.

واعلم أن هذه المسألة يمكن تصويرها على وجهين:

أحدهما: أن يكون ذلك اليوم يوم الثلاثين من صوم أهل البلدتين، لكن أهل البلدة المنتقل إليها لم يروا الهلال.

والثاني: أن يكون اليوم التاسع والعشرين لأهل البلدة المنتقل إليها لتأخر ابتداء صومهم بيوم. وإمساك بقية اليوم في الصورتين إن لم نعمم الحكم على ما ذكرنا. وجواب الشيخ أبي محمد كما هو مبني على أن لكل بلدة حكمها، فهو مبني أيضاً على أن للمنتقِل حكم المنتقل إليه.

وإن عممنا الحكم، فأهل البلد المنتقل إليه إذا كانوا يعرفون في أثناء اليوم أنه يوم عيد، فهو شبيه بما إذا شهد الشهود على رؤية الهلال يوم الثلاثين، وقد سبق بيانه في صلاة العيد. وإن اتفق هذا السفر لعدلين وقد رأيا الهلال بنفسيهما وشهدا في البلدة المنتقل إليها، فهذا عين الشهادة برؤية الهلال في يوم الثلاثين في التصوير الأول. وأما في التصوير الثاني: فإن عممنا الحكم جميع البلاد لم يبعد أن يكون الإصغاء إلى كلامهما على ذلك التفصيل أيضاً، فإن قبلوا قضوا يوماً، وإن لم نعمم الحكم لم يلتفت إلى قولهما.

ولو كان الأمر بالعكس، فأصبح الرجل صائماً وسارت به السفينة إلى حيث عيدوا، فإن عممنا الحكم وقلنا: له حكم البلدة المنتقل إليها أفطر وإلّا لم يفطر. وإذا أفطر قضى يوماً إن لم يصم إلّا ثمانية وعشرين يوماً.

المسألة الثانية: إذا رؤي الهلال بالنهار يوم الثلاثين، فهو لليلة المستقبلة سواء رؤي قبل الزوال أو بعده. فإن كان هلال رمضان لم يلزمه إمساك ذلك اليوم. وإن كان هلال شوال ـ وهو المذكور في الكتاب ـ لم يكن لهم الإفطار حتى تغرب الشمس.

وعند أبي يوسف: إن رؤي قبل الزوال فهو لليلة الماضية، وبه قال أحمد فيما إذا كان المرئي هلال رمضان، وإن كان المرئي هلال شوال فعنه روايتان[1].

لنا: ما روي عن سفيان بن سلمة قال: جاءنا كتاب عمر بن الخطاب ونحن بخانِقِين: «أن الأهلة بعضها أكبر من بعض، فإذا رأيتم الهلال نهاراً فلا تفطروا حتى تمسوا»[2]، وفي رواية: «فإذا رأيتم الهلال من أول النهار فلا تفطروا حتى يشهد شاهدان أنهما رأياه بالأمس».

---

(١) إن رؤية الهلال نهار الثلاثين إذا كان بعد الزوال فلا خلاف بين الفقهاء أنه لليلة القادمة. أما إذا رؤي قبل الزوال، ففيه قولان: القول الأول: هو ما ذهب إليه أبو حنيفة ومالك والشافعي وأحمد في أصح الروايتين عنه أنه لليلة القادمة، وإذا كان ذلك في آخر شعبان لم يصوموا، وإذا كان في آخر رمضان لم يفطروا برؤيته.

القول الثاني: هو ما ذهب إليه أبو يوسف من الحنفية، وابن حبيب من المالكية، وأحمد في رواية عنه، فهو لليلة الماضية. إذا رؤي في نهاية شعبان ويكون اليوم من رمضان، وإذا رؤي في نهاية رمضان يكون اليوم من شعبان.

انظر: «حاشية ابن عابدين» (٢/ ٣٥٠)، «شرح فتح القدير» (٢/ ٣١٣)، «شرح الحطاب» (٢/ ٣٩٢)، «المنتقى» (٢/ ٣٩)، «الإنصاف» (٣/ ٢٧٢)، «كشاف القناع» (٢/ ٣٠٢).

(٢) أخرجه البيهقي في باب الهلال يرى بالنهار (٤/ ٢١٣) والدارقطني في باب الشهادة على رؤية الهلال» (٢/ ١٦٨) وهذا الحديث صحيح عن عمر، ورواته كلهم ثقات. =

إذا عرفت ذلك لم يخف عليك أن قوله: (قبل الزوال)، ليس لتخصيص الحكم به، لكنه موضع الشبهة والخلاف، فلذلك خصه بالذكر. فأما بعد الزوال فهو متفق عليه. وقد أعلم في النسخ قوله: (لم يجز الإفطار)، بالحاء، لأن الإمام والمصنف في «الوسيط»[1] نسبا قول أبي يوسف إلى أبي حنيفة رحمهم الله، وهو غير ثابت. نعم يجوز إعلامه بالألف لإحدى الروايتين عن أحمد، والله أعلم.

قال رحمه الله:

(القول في رُكنِ الصوم: وهو النيّةُ والإمساك؛

أما النيّة: فعليه أن ينويَ لكلِّ يومٍ (م) نيّةً مُعيَّنةً (ح و) مُبيَّتةً (ح) جازمة. والتعيين: أن ينويَ أداءَ فَرْضِ صومِ رمضانَ غداً، وقيل: لا يتعرَّضُ للفَرْضيّة، وقيل: يتعرَّضُ لرمضانَ هذه السَّنة).

ذكرنا اختلاف الأصحاب في أن النية ركن في الصلاة أم شرط، ولم يوردوا الخلاف هاهنا. والأليق بمن اختار كونها هناك شرطاً أن يقول بمثله هاهنا، ومنهم صاحب الكتاب. وحينئذ يتمحض نفس الصوم كفاً.

إذا عرفت ذلك فقوله: (أن ينوي لكل يوم نية معينة مبيتة جازمة)، ضابط أدرج فيه أموراً:

= انظر: «المجموع» (٦/ ٢٧١)، «التعليق المغني على الدارقطني» (٢/ ١٦٩).

خانِقِين، بخاء معجمة ونون ثم قاف مكسورتين: مدينة تقع على شمال شرقي بغداد بالعراق على طريق همدان، بينها وبين بغداد نحو ثلاث مراحل، وهي قريبة على حدود إيران. وقيل: إنها بلدة بالكوفة. انظر: «معجم البلدان» (٢/ ٣٤٠)، «المجموع» (٦/ ٢٧١)، «تهذيب الأسماء واللغات» (٣/ ١٠٢).

(١) «نهاية المطلب» (٤/ ١٩)، و«الوسيط» (٢/ ٥١٧).

أحدها: قوله: (أن ينوي)، فالنية واجبة في الصوم، إذ لا عمل إلّا بالنية. ومحلها القلب، ولا يشترط النطق في الصوم بلا خلاف.

الثاني: قوله: (لكل يوم)، فلا يكفي نيه صوم الشهر كله في أوله خلافاً لمالك، وبه قال أحمد في إحدى الروايتين[١].

لنا: أن صوم كل يوم عبادة برأسها، ألا ترى أنه يتخلل اليومين ما يناقض الصوم. وإذا كان كذلك وجب إفراد كل واحد بنية كالصلوات. وإذا نوى صوم جميع الشهر، هل يصح صوم اليوم الأول بهذه النية؟ فيه تردد للشيخ أبي محمد، ورأيت أبا الفضل بن عبدان أجاب بصحته، وهو الأظهر[٢].

الثالث: التعيين، وهو واجب في صوم الفرض، وبه قال مالك وأحمد في أصح الروايتين خلافاً لأبي حنيفة[٣] حيث قال: لا يشترط التعيين في النذر المعين ولا في صوم رمضان، بل لو نوى صوم الغد مطلقاً في رمضان، أو نوى النفل أو النذر أو القضاء أو الكفارة، وقع عن رمضان إن كان مقيماً، وإن كان مسافراً فكذلك إن أطلق النفل. وإن نوى النذر أو القضاء أو الكفارة وقع عما نوى. وإن نوى النفل فروايتان.

---

(١) وقد ذهب الفقهاء في صحة الصوم بنية صوم جميع الشهر إلى قولين:

القول الأول: هو ما ذهب إليه فقهاء الحنفية والشافعية والحنبلية إلى أن النية تعتبر لكل يوم.

والقول الثاني: هو ما ذهب إليه فقهاء المالكية، وهو رواية عن أحمد أيضاً: أنه تجزئه نية واحدة لجميع الشهر إذا نوى صوم جميعه.

انظر: «مجمع الأنهر» (١/ ٢٣٣)، «الهداية» (٢/ ٣٦٦)، «شرح العناية» (٢/ ٣٠٢)، «الخرشي» (٢/ ٢٤٦)، «الشرح الصغير» (١/ ٦٩٧)، «المجموع» (٦/ ٢٨٨)، «كشاف القناع» (٢/ ٣١٥)، «المغني والشرح الكبير» (٣/ ٢٥).

(٢) أي وهو المذهب عند الشافعية. انظر: «الروضة» (٢/ ٢١٤).

(٣) انظر: «مجمع الأنهر» (١/ ٢٣٣)، «الخرشي» (٢/ ٢٤٦)، «قوانين الأحكام الشرعية» ص١٣٥، «كشاف القناع» (٢/ ٣١٥).

لنا: القياس على الكفارة والقضاء. وتعيينه شرعاً لا يغني عن تجديد المكلف قصده إلى ما كلف به.

وكمال التعيين في رمضان: أن ينوي صوم الغد عن أداء فرض رمضان هذه السنة لله تعالى. أما الصوم والتعرض لكونه من رمضان، فلا خلاف في اعتبارهما. وأما الأداء والفرضية والإضافة إلى الله تعالى، ففيها الخلاف المذكور في الصلاة. وقد أعاد ذكر الخلاف في الفرضية هاهنا. وأما رمضان هذه السنة: فقد حكى الإمام وجهاً: أنه لا بد من اعتباره، وتابعه المصنف. ويقرب منه حكاية صاحب «التهذيب»[1] وجهين في أنه هل يجب أن يقول: من فرض هذا الشهر، أم يكفي أن يقول: من فرض رمضان؟ وقال: الأصح الأول. والإمام[2] زيَّفه بأن معنى الأداء هو المقصود، فإذا خطر الأداء بالبال فقد خطر التعرض للوقت المعين. وقد يزيف أيضاً بأن التعرض لليوم المعين لا بد منه، وأنه يغني عن كونه من هذا الشهر وهذه السنة، فإن هذا اليوم لا يكون إلّا كذلك، بل إذا وقع التعرض لليوم المعين لم يضر الخطأ في أوصافه.

قال الروياني في «التجربة»[3]: لو نوى ليلة الثلاثاء صوم الغد وهو يعتقده يوم الإثنين، أو نوى رمضان السنة التي هو فيها وهو يعتقدها سنة ثلاث فكانت سنة اثنتين، صح صومه، بخلاف ما إذا نوى صوم يوم الثلاثاء ليلة الإثنين، أو رمضان سنة ثلاث في سنة اثنتين لا يصح، لأنه لا يعين الوقت.

واعلم أن لفظ: (الغد) قد اشتهر في كلام الأصحاب في تفسير التعيين وكيفيته.

---

(١) «التهذيب» (٣/ ١٤٢).

(٢) «نهاية المطلب» (٤/ ٦- ٧).

(٣) في (ز): «البحر»، وفي غيرها: «التجريد»، والظاهر أنه تحريف عما أثبتناه، والله أعلم. (م ع).

وهو في الحقيقة ليس من حدّ التعيين، وإنما وقع ذلك من نظرهم إلى التبييت. ولا يخفى مما ذكرناه قياس التعيين في القضاء والنذر والكفارة. وأما صوم التطوع فيصح بنية مطلق الصوم كما في الصلاة.

فرع:

قال القاضي أبو المكارم في «العدة»: لو قال: أتسحر لأقوى على الصوم، لم يكفِ هذا في النية. ونقل بعضهم عن «نوادر الأحكام» لأبي العباس الروياني: أنه لو تسحر للصوم أو شرب لدفع العطش نهاراً، أو امتنع من الأكل والشرب والجماع مخافة الفجر، كان ذلك نية للصوم. وهذا هو الحق إن خطر بباله الصوم بالصفات التي يشترط التعرض لها، لأنه إذا تسحر ليصوم يوم كذا، فقد قصده، والله أعلم.

وقوله في الكتاب: (معينة)، يجوز أن تقرأ بكسر الياء، لأنها تعيِّن الصوم. ويجوز أن تقرأ بالفتح، كأن الناوي يعينها ويخرجها عن التعلق بمطلق الصوم. ويجوز إعلام هذه اللفظة مع الحاء بالواو، لأن صاحب «التتمة» حكى عن الحليمي أنه قال: يصح صوم رمضان بنية مطلقة. وبالألف، لأن عن أحمد رواية مثله.

قال:

(ومعنى التبييت: أن يَنوي ليلاً، ولا يختصُّ بالنِّصفِ الأخير (و)، ولا يجبُ تجديدُها (و) بعدَ الأكل، ولا بعدَ التنبُّهِ من النوم. ويجوزُ نيّةُ التطوُّعِ قبلَ الزوال (م ز). وبعدَه قولان. وهذا بشرطِ خُلوِّ أوَّلِ اليومِ عن الأكل. وفي اشتراطِ خُلوِّ الأوَّلِ عن الكُفرِ والجُنونِ والحَيضِ خِلاف).

الرابع: التبييت: وهو شرط في صوم الفرض، وبه قال مالك وأحمد خلافاً

لأبي حنيفة رحمه الله حيث قال: لا يجب التبييت في صوم رمضان والنذر المعين، بل يصحان بنية قبل الزوال[١].

لنا: ما روي عن حفصة رضي الله عنها أن النبي ﷺ قال: «من لم يُجْمِع الصيام قبل الفجر فلا صيام له»، ويروى: «من لم ينوِ الصيام من الليل»[٢].

ولو نوى مع طلوع الفجر، ففيه وجهان:

أحدهما: يجوز لاقتران النية بأول العبادة. وبهذا أجاب ابن عبدان.

وأصحهما: المنع لظاهر الحديث. وهذا هو قضية قوله في الكتاب: (أن ينوي ليلاً) ويتبين به أيضاً أن نية صوم الغد قبل غروب الشمس لا تصح.

وهل تختص النية بالنصف الأخير من الليل؟ فيه وجهان:

أحدهما ـ وبه قال أبو الطيب بن سلمة ـ: نعم، كما يختص رمي جمرة العقبة ليلة النحر بالنصف الأخير. والمعنى فيه تقريب النية من العبادة.

وأصحهما: لا، لإطلاق الخبر، وهذا هو المذكور في الكتاب صريحاً ودلالة.

أما الصريح فظاهر.

---

(١) انظر: «مجمع الأنهر» (١/ ٢٣٤)، «شرح العناية» (٢/ ٣٠٣)، «الخرشي» (٢/ ٢٤٦)، «قوانين الأحكام الشرعية» ص١٣٥، «المغني والشرح الكبير» (٣/ ٢٢)، «كشاف القناع» (٢/ ٣).

(٢) أخرجه أبو داود في باب النية في الصوم (٣/ ٣٣١)، وابن ماجَهْ في باب ما جاء في فرض الصوم من الليل والخيار في الصوم (١/ ٥٤٢)، والنسائي في «سننه» (٤/ ١٩٦)، والدارقطني (٢/ ١٧٢)، واختلف الأئمة في رفعه ووقفه.

قال النووي في «المجموع» (٦/ ٢٨٩): «والحديث حسن يحتج به اعتماداً على رواية الثقات الرافعين. والزيادة من الثقة مقبولة».

أقول: وأخرجه الترمذي في باب ما جاء لا صيام لمن لم يعزم من الليل (٣/ ١٠٨)، وابن خزيمة في «صحيحه» (٣/ ٢١٢)، وغيرهم. وقال ابن حجر في «الدراية» (١/ ٢٧٥): «إسناده صحيح». (م ع)

وأما الدلالة: فقوله: (أن ينوي ليلاً)[١].

وإذا نوى ثم أكل أو جامع، هل تبطل نيته حتى يحتاج إلى تجديدها؟ فيه وجهان:

أحدهما: نعم، لأن الأصل اقتران النية بالعبادة، فإذا تعذر اشتراطه فلا أقل من أن يحترز عن تخلل المناقض الذي لا ضرورة إليه بينهما.

وأصحهما ـ وهو المذكور في الكتاب ـ: أنه لا حاجة إلى التجديد، لأن الله تعالى أباح الأكل والشرب إلى طلوع الفجر[٢]، ولو أبطل الأكلُ النيةَ لامتنع الأكل إلى طلوع الفجر، وينسب الوجه الأول إلى أبي إسحاق، وفيه كلامان:

أحدهما: أن الإمام[٣] حكى أن أبا إسحاق رجع عن هذا عام حج وأشهد على نفسه.

والثاني: أن ابن الصباغ قال: هذه النسبة لا تثبت عنه، ولم يذكر ذلك في الشرح. فإن لم ينقل الوجه إلا عنه وثبت أحد هذين الكلامين، فلا خلاف في المسألة.

ولو نوى ونام، وتنبه من نومه والليل باق، هل يجب عليه تجديد النية؟ فيه وجهان:

أحدهما: نعم، تقريباً للنية من العبادة بقدر الوسع. ونسب ابن عبدان وغيره هذا إلى الشيخ أبي إسحاق أيضاً.

وأصحهما ـ وهو المذكور في الكتاب ـ: أنه لا حاجة إلى التجديد لما سبق.

---

(١) وهو المذهب عند فقهاء الشافعية. انظر: «المجموع» (٦/ ٢٩٠).

(٢) وهو الصواب عند الشافعية. انظر: «المجموع» (٦/ ٢٩١).

(٣) «نهاية المطلب» (٤/ ٨).

قال الإمام[١]: وفي كلام العراقيين تردد في أن الغفلة هل هي كالنوم؟ وكل ذلك مطرح، هذا حكم صوم الفرض في التبييت.

أما التطوع: فتصح نيته من النهار، وبه قال أحمد[٢] خلافاً لمالك والمزني وأبي يحيى البلخي[٣].

لنا: أنه ﷺ كان يدخل على بعض أزواجه فيقول: «هل من غداء؟» فإن قالوا: «لا»، قال: «إني صائم»، ويروى: «إني إذاً أصوم»[٤]، وهذا إذا كانت النية قبل الزوال. فإن كانت بعده ففيه قولان:

أحدهما ـ وهو رواية حرملة ـ: أنه يصح تسوية بين أجزاء النهار كما أنّ أجزاء الليل مستوية في محلية نية الفرض.

وأصحهما ـ وهو نصه في عامة كتبه ـ: أنه لا يصح، وبه قال أبو حنيفة رحمه الله[٥]، لأن النفل لا ينبغي أن يخالف الفرض كما في سائر العبادات. إلا أنّا جوّزنا التأخير

---

(١) «نهاية المطلب» (٤/ ٨).

(٢) انظر: «المغني والشرح الكبير» (٣/ ٢٩).

(٣) والذي عليه فقهاء المالكية في نية صوم التطوع: أنه ينوي الصوم قبل طلوع الفجر في كل الصيام. وقال فيه المزني في «المختصر»: «فأما في التطوع فلا بأس إن أصبح ولم يطعم شيئاً أن ينوي الصوم قبل الزوال». انظر: «قوانين الأحكام الشرعية» ص١٣٥، «المختصر» (٩/ ٦٤).

(٤) أخرجه مسلم في باب جواز الصوم النافلة بنية من النهار قبل الزوال، وجواز فطر الصائم نفلًا من غير عذر (٢/ ٨٠٨)، والبيهقي في باب المتطوع يدخل في الصوم بنية النهار قبل الزوال (٤/ ٢٠٣) وأخرجه في «تحفة الأشراف» (١٢/ ٤٠٤) ولفظه: «دخل علينا النبي ﷺ فقلنا: إن عندنا حيساً قد خبأناه...».

(٥) انظر: «الهداية» (٢/ ٣٠٩)، «شرح العناية» (٢/ ٣٠٩)، «المجموع» (٦/ ٢٩٢).

بشرط أن يتقدم على الزوال للحديث، فإنه ورد في النية قبل الزوال، ألا ترى أنه كان يطلب به الغداء.

وفرّقوا بين ما قبل الزوال وما بعده بأن النية إذا أنشئت بعد الزوال، فقد فات معظم النهار. وإذا أنشئت قبله، فقد أدركت معظمه، وللمعظم تأثير إدراكاً وفواتاً كما في إدراك المسبوق الركعة. وهذا الفرق إنما ينتظم ممن يجعله صائماً من أول النهار. أما من يجعله صائماً من وقت النية، فالنية عنده موجودة في جميع العبادة فات معظم النهار أو لم يفت.

وفيه شيء آخر ذكره الإمام[1]. وهو أن النهار إذا حسب من شروق الشمس فالزوال منتصفه. فتكون النية المتقدمة عليه مدركة معظمه. لكن النهار الشرعي محسوب من طلوع الفجر، فيتقدم منتصفه على الزوال. ولا يلزم من مجرد التقدم على الزوال وجود النية في المعظم.

ثم إذا نوى قبل الزوال أو بعده وجوزناه، فهل فهو صائم من أول النهار حتى ينال ثواب صوم الكل أو من وقت النية؟ فيه وجهان:

أظهرهما عند الأكثرين: أنه صائم من أول النهار، فإن صوم اليوم الواحد لا يتبعض. وشبه ذلك بما إذا أدرك الإمام في الركوع يكون مدركاً لثواب جميع الركعة.

والثاني ـ وبه قال أبو إسحاق ـ: أنه صائم من وقت النية، لأن النية لا تنعطف على ما مضى، ولا عمل إلا بالنية. ويقال: إن هذا هو اختيار القفال.

---

(١) «نهاية المطلب» (٤/ ٩).

فإن قلنا بالوجه الأول، فلا بد من الإمساك، واجتماع شرائط الصوم في أول النهار. وإن قلنا بالثاني: ففي اشتراط خلو الأول عن الأكل والجماع وجهان:

أحدهما: لا يشترط، لأن الصوم إذا كان محسوباً من وقت النية، كان بمثابة جزء من الليل. وينسب هذا إلى ابن سريج وأبي زيد، وزاد في «العدة» **محمد بن جرير الطبري**.

وأصحهما ـ وهو المذكور في الكتاب ـ: أنه يشترط وإلا لبطل مقصود الصوم. ويجوز أن يتقدم شرط الشيء عليه، ألا ترى أنه يشترط تقدم الخطبة على صلاة الجمعة.

وهل يشترط خلو أوله عن الكفر والحيض والجنون، أم يجوز أن يصوم الكافر إذا أسلم اليوم الذي أسلم فيه ضحى، والحائض في اليوم الذي طهرت فيه، والمجنون في اليوم الذي أفاق فيه؟ وجهان[1]:

أصحهما: المنع أيضاً لكون النية مسبوقة في اليوم بما يناقض الصوم. ويجوز أن يرتب الخلاف في اشتراط الخلو عن هذه المعاني على الخلاف في اشتراط الخلو عن الأكل فإن لم يشترط ترك الأكل فهذا أولى. وإن شرطناه فوجهان.

والفرق: إخلال الأكل بمقصود الصوم، وهو كسر النفس بالتجويع.

* * *

(١) وأصح الوجهين عند النووي هو الاشتراط.
انظر: «الروضة» (٢/ ٢١٦)، «المجموع» (٦/ ٢٩٣).

قال:

(والمَعنيُّ بالجازمة: أنّ مَن نوى ليلةَ الشكِّ صومَ غدٍ إن كان من رمضانَ لم يُجزِ (ح ز)، لأنها غيرُ جازمة. نعم، لا يضُرُّ التردُّدُ بعدَ حصولِ الظنِّ بشهادةٍ أو استصحاب كما في آخِرِ رمضان، أو اجتهادٍ كما في حقِّ المحبوسِ في مطمورة. ثم إنْ غَلِطَ المحبوسُ بالتأخير لم يلزَمْه القضاء. وإن غَلِطَ بالتقديمِ وأدركَ رمضانَ لزمَه القضاء. وإن لم يتبيَّنْ إلا بعدَ رمضانَ لم يلزَمْه القضاءُ على أحدِ القولين، وكان الشهرُ بدلاً في حقِّه للضرورة، حتى لو كان الشهرُ تسعاً وعشرينَ كفاه، وإن كان رمضانُ ثلاثين).

الخامس: كون النية جازمة، ويتعلق بهذا القيد مسائل:

منها: إذا نوى ليلة الثلاثين من شعبان أن يصوم غداً عن رمضان، لم يخلُ إما أن يعتقد كونه من رمضان أو لا يعتقده. فإن لم يعتقده نظر، إن ردد نيته فقال: أصوم عن رمضان إن كان منه وإلا فأنا مفطر أو فأنا متطوع، لم يقع صومه عن رمضان إذا بان أنه منه، لأنه لم يصم على أنه فرض، وإنما صام على الشك[1].

وقال أبو حنيفة والمزني[2]: يقع عن رمضان إذا بان اليوم منه، كما لو قال: هذه

---

(١) وبه قال المالكية والحنبلية. انظر: «الخرشي» (٢/ ٢٤٦)، «المنتقى» (٢/ ٧٢)، «المغني والشرح الكبير» (٣/ ٢٨)، «كشاف القناع» (٢/ ٣٤١).

(٢) والذي عليه فقهاء الحنفية: أنه يجوز صومه مع الكراهة. وقال المزني في «المختصر»: «ولو نوى أن يصوم غداً فإن كان أول الشهر فهو فرض وإلّا فهو تطوع، فإن بان له أنه من رمضان لم يجزئه، لأنه لم يصمه على أنه فرض، وإنما صامه على الشك. ولو عقد رجل على أن غداً عنده من رمضان في يوم =

زكاة مالي الغائب إن كان سالماً وإلا فهو تطوع، فبان سالماً يجزئه. قال الأصحاب: الفرق: أن الأصل هناك سلامة المال، فله استصحاب ذلك الأصل. وهاهنا الأصل بقاء شعبان. ونظير مسألة الزكاة مما نحن فيه: أن ينوي ليلة الثلاثين من رمضان صوم الغد إن كان من رمضان وإلا فهو مفطر فيجزئه، لأن الأصل بقاء رمضان. ولو قال: أصوم غداً من رمضان أو تطوعاً، أو قال: أصوم أو أفطر، لم يصح صومه لا في الأول ولا في الآخر. كما إذا قال: أصوم أو لا أصوم.

وإن لم يردد نيته وجزم بالصوم عن رمضان لم يصح أيضاً، فإنه إذا لم يعتقد[1] كونه من رمضان، لم يتأت منه الجزم بالصوم عن رمضان حقيقة، وما يعرض حديث نفس لا اعتبار به.

وعن صاحب «التقريب» حكاية وجه: أنه يصح صومه. هذا إذا لم يعتقد كونه من رمضان.

وإن اعتقد كونه من رمضان نظر: إن لم يستند اعتقاده إلى ما يُثير ظناً فلا عبرة به.

وإن استند إلى ما يثير ظناً، كما إذا اعتمد على قول من يثق به من حر أو عبد أو امرأة أو صبية ذوي رشد ونوى صومه عن رمضان، أجزأه إذا بان أنه من رمضان، لأن غلبة الظن في مثل هذا له حكم اليقين، كما في أوقات الصلاة وكما إذا رأى الهلال بنفسه.

وإن قال في نيته والحالة هذه: أصوم عن رمضان، فإن لم يكن من رمضان فهو

= الشك ثم بان له أنه من رمضان أجزأه».

انظر: «البحر الرائق» (٢/ ٢٦٥)، «المبسوط» (٣/ ٦٣)، «المختصر» (٩/ ٦٤).

(١) ثبت في (ظ) و(ط): (عقده).

تطوع، فقال الإمام: ظاهر النص أنه لا يعتد بصومه إذا بان اليوم من رمضان لمكان التردد. قال: وفيه وجه آخر، وبه قال المزني[١]: أنه يصح لاستناده إلى أصل، ثم رأى طرد الخلاف فيما إذا جزم أيضاً.

ويدخل في قسم استناد الاعتقاد إلى ما يثير ظناً بناء الأمر على الحساب. حيث جوزناه على التفصيل الذي سبق، والله أعلم.

ومنها: إذا حكم القاضي بشهادة عدلين، أو واحد إذا جوزناه، وجب الصوم ولم يقدح ما عساه يبقى من التردد والارتياب.

ومنها: المحبوس في المطمورة[٢] إذا اشتبه عليه شهر رمضان اجتهد وصام شهراً بالاجتهاد، كما يجتهد للصلاة في القبلة والوقت. ولا يغنيه أن يصوم شهراً من غير اجتهاد وإن وافق رمضان.

ثم إذا اجتهد وصام شهراً نظر، إن وافق رمضان فذاك، وإن غلط بالتأخير، أجزأه ذلك، ولم يلزمه القضاء ولا يضر كونه مأتياً به على نية الأداء، كما إذا صلى الظهر بنية الأداء على ظن بقاء وقتها، ثم تبين أن صلاته وقعت في وقت العصر، لا قضاء عليه. وهل يكون صومه المأتيّ به قضاء أو أداء؟ فيه وجهان:

أظهرهما: أنه قضاء لوقوعه بعد الوقت[٣].

والثاني: أنه أداء لمكان العذر، والعذر قد يجعل غير الوقت وقتاً كما في الجمع بين الصلاتين.

---

(١) انظر: «المختصر» (٩/ ٦٤).

(٢) المَطْمُورة: وهي حُفرةٌ تُحفر تحت الأرض. انظر: «المصباح» ص٣٧٨.

(٣) وهو الذي صححه النووي في «المجموع» (٦/ ٢٨٥).

ويتفرع على الوجهين:

ما لو كان ذلك الشهر ناقصاً وكان رمضان تاماً. إن قلنا: إنه قضاء، لزمه يوم آخر. وإن قلنا: إنه أداء فلا، كما لو كان رمضان ناقصاً. وإن كان الأمر بالعكس، فإن قلنا: إنه قضاء، فله إفطار اليوم الأخير إذا عرف الحال. وإن قلنا: أداء، فلا.

وإن وافق صومه شوالاً، فالصحيح منه تسعة وعشرون إن كان كاملاً، وثمانية وعشرون إن كان ناقصاً. فإن جعلناه قضاء وكان رمضان ناقصاً، فلا شيء عليه على التقدير الأول، ويقضي يوماً على التقدير الثاني. وإن كان كاملاً، قضى يوماً على التقدير الأول، ويومين على التقدير الثاني. وإن جعلناه أداء فعليه قضاء يوم بكل حال.

وإن وافق ذا الحجة، فالصحيح منه ستة وعشرون يوماً إن كان كاملاً، وخمسة وعشرون يوماً إن كان ناقصاً. فإن جعلناه قضاءً، وكان رمضان ناقصاً، قضى ثلاثة أيام على التقدير الأول، ويومين[1] على التقدير الثاني. وإن كان كاملًا، قضى أربعة أيام على التقدير الأول، وثلاثة[2] على الثاني. وإن جعلناه أداء، قضى أربعة أيام بكل حال. وهذا مبني على ظاهر المذهب في أن صوم أيام التشريق غير صحيح بحال. فإن صححناه بناء على أن للمتمتع أن يصومها، وأن من له سبب في صومها بمثابة المتمتع، فذو الحجة كشوال. ذكر هذا المستدرك ابن عبدان رحمه الله.

وإن غلط بالتقديم على رمضان؛ نظر: إن أدرك رمضان عند تبين الحال له، فعليه أن يصومه بلا خلاف. وإن لم يتبين له الحال إلا بعد مضي رمضان، فقولان:

القديم: أنه لا يقضي كالحجيج إذا أخطؤوا فوقفوا اليوم العاشر يجزئهم.

---

(١) في (ز): «وأربعة». (م ع).

(٢) في (ز): «وخمسة». (م ع).

والجديد ـ وبه قال أبو حنيفة ومالك وأحمد رحمهم الله[١]: أنه يقضي، لأنه أتى بالعبادة قبل الوقت، فلا يجزئه كالصلاة.

وبنى القفال وآخرون القولين على أنه لو وافق شهراً بعد رمضان كان قضاء أو أداء؟

إن قلنا بالأول: فعليه القضاء، لأن القضاء لا يسبق الوقت.

وإن قلنا بالثاني: فلا قضاء، لأن ما بعد الوقت إن جاز أن يجعل وقتاً للعذر فكذلك ما قبل الوقت يجوز أن يجعل وقتاً للعذر، كما في الجمع بين الصلاتين.

وعن أبي إسحاق[٢] وغيره طريقة أخرى قاطعة بوجوب القضاء.

وإن تبين الحال بعد مضي بعض رمضان، فقد حكى في «النهاية»[٣] طريقين:

أحدهما: طرد القولين في أجزاء ما مضى.

والثاني: القطع بوجوب الاستدراك إذا أدرك شيئاً من الشهر.

والأول أظهر، والطريقان للقائلين بالقولين في الصورة الأولى. فأما أبو إسحاق فلا يفرق بينهما.

إذا عرفت ما ذكرناه، فارجع إلى لفظ الكتاب:

واعلم أن قوله: (والمعنى بالجازمة) إلخ، أراد به أنه المقصد من التقييد بهذا القيد، لأنه تفسير اللفظ.

وأن قوله: (لم يجز)، معلم بالحاء والزاي.

---

(١) انظر: «بدائع الصنائع» (٢/ ٨٦)، «قوانين الأحكام الشرعية» ص١٣٦، «المغني والشرح الكبير» (٣/ ٩٦).

(٢) «المهذب» (١/ ٣٣٠، ٣٣١).

(٣) «نهاية المطلب» (٤/ ٦٨).

وأن قوله: (نعم لا يضر التردد بعد حصول الظن)، إشارة إلى أن القادح هو التردد الذي لا يستند احتمال الرمضانية فيه إلى دليل ولا يترجح في ظنه، فأما التجويز الذي يجامع الظن بكونه من رمضان، فلا عبرة به.

وقوله: (لم يلزمه القضاء)، معلم بالحاء والميم والألف.

وقوله: (على أحد القولين)، بالواو لطريقة أبي إسحاق.

وقوله: (وكان الشهر بدلاً في حقه)، أراد به البناء المنقول عن القفال. معناه: أن الشهر المأتي بصومه على هذا القول، إذا أقيم مقام رمضان وليس المراد منه أنه قضاء يصير بدلاً عن الفائت، لأنا إذا فرعنا عليه لا نقول بأنه يكفيه شهره الناقص إذا كمل رمضان.

ومن المسائل المتعلقة بقيد الجزم: ما إذا نوت الحائض صوم الغد قبل أن ينقطع دمها ثم انقطع بالليل، هل يصح صومها؟

إن كانت مبتدئة يتم لها بالليل أكثر الحيض، أو معتادة عادتها أكثر الحيض وهو يتم بالليل يصح، وإن كانت معتادة عادتها دون الأكثر وكانت تتم بالليل، فوجهان:

أظهرهما: أنه يصح، لأن الظاهر استمرار عادتها.

والثاني: لا، لأنها قد تختلف.

وإن لم يكن لها عادة وكان لا يتم أكثر الحيض بالليل، أو كانت لها عادات مختلفة لم يصح الصوم.

واعلم أن ركن النية وإن كان لا يختص بصوم الفرض، إلا أن المذكور من مسائله في الكتاب مخصوص به، لأنه قال: «أما النية: فعليه أن ينوي لكل يوم...» إلى آخره، ومعلوم أن النية بالقيود المذكورة مخصوصة بالفرض.

فرعان:

أحدهما: لو نوى الانتقال من صوم إلى صوم لم ينتقل إليه، وهل يبطل ما هو فيه أم يبقى نفلاً؟ على وجهين. وكذا لو رفض نية الفرض عن الصوم الذي هو فيه[١].

الثاني: لو قال: إذا جاء فلان خرجت من صومي، فهل هو خارج عن الصوم عند مجيئه؟ فيه وجهان. إن قلنا: نعم، فهل يخرج في الحال؟ فيه وجهان. وكل ذلك كما في الصلاة، أورده في «التهذيب»[٢] وغيره[٣].

قال رحمه الله:

(الركن الثاني: الإمساكُ عن المُفطِّرات؛ وهي الجِماعُ والاستمناءُ والاستقاءة).

لا بد للصائم من الإمساك عن المفطرات، وهى أنواع:

منها: الجماع، وهو مبطل للصوم بالإجماع.

ومنها: الاستمناء، وسيأتي الكلام فيه.

ومنها: الاستقاءة، فمن تقيأ عامداً أفطر، ومن ذرعه القيء لم يفطر، روي أنه ﷺ قال: «من ذرعه القيء وهو صائم فلا قضاء عليه، ومن استقاء فليقضِ»[٤]،

---

(١) وأصح الوجهين عند النووي في ذلك هو بقاؤه على ما كان عليه.
انظر: «الروضة» (٢/ ٢١٩).

(٢) «التهذيب» (٣/ ١٤٣).

(٣) وقال النووي في الحالين المذكورين: «والمذهب لا يبطل في الحالين كما سبق بيانه في صفة الصلاة».
انظر: «الروضة» (٢/ ٢١٩)، «المجموع» (٦/ ٢٩٧).

(٤) أخرجه أبو داود في باب الصائم يستقيء عامداً (٣/ ٢٦٠)، وابن ماجَهْ في باب ما جاء في =

وربما روي ذلك عن ابن عمر رضي الله عنهما موقوفاً[(١)]، وعن أبي الدرداء رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قاء فأفطر، أي: استقاء، قال ثوبان: «صدقت أنا صببتُ له الوَضوء»[(٢)].

واختلفوا في أنه لم أفطر عند التقيؤ عمداً؟

فقال بعض الأصحاب: إنما أفطر لأنه إذا تقيأ رجع شيء مما خرج، وإن قلّ فذلك هو الذي أوجب الفطر وإلا لما أفطر، لما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما أن الفطر مما دخل، والوضوء مما خرج[(٣)].

ومنهم من قال: إن عينه مفطر كالإنزال، تعويلاً على ظاهر الخبر. قال في

= الصائم يقيء (١/ ٥٣٦)، والترمذي في باب ما جاء فيمن استقاء عمداً، وقال: «حديث حسن غريب» (٣/ ٩٨).

(١) أخرج هذه الرواية موقوفاً مالك في «الموطأ» في باب ما جاء في قضاء رمضان والكفارات (١/ ٣٠٤)، والشافعي في «الأم» (٢/ ١٣٠)، وفي «المختصر» (٩/ ٦٤) عن ابن عمر رضي الله عنهما أنه كان يقول: «من استقاء وهو صائم فعليه القضاء. ومن ذرعه القيءُ فليس عليه القضاء».
انظر كذلك: «التلخيص» (٦/ ٣٥١)، «تهذيب الإمام ابن قيم الجوزية» (٣/ ٢٦١).

(٢) أخرجه أبو داود في باب الصائم يستقيء عامداً (٣/ ٢٦١)، والترمذي في باب ما جاء فيمن استقاء عمداً (٣/ ٩٩)، والبيهقي في باب من ذرعه القيء لم يفطر ومن استقاء أفطر، وقال: «فهذا حديث مختلف في إسناده. فإن صح فهو محمول على ما لو تقيأ عامداً» (٤/ ٢٢٠)، والحاكم في «المستدرك» وقال: «هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه» (١/ ٥٨٨).

(٣) أخرجه الدارقطني في باب الوضوء من الخارج من البدن كالرعاف والقيء والحجامة ونحوه (١/ ١٥١)، والبيهقي في باب الوضوء من الدم يخرج من أحد السبيلين وغير ذلك من دود وحصاة أو غيرهما، وقال: «روي أيضاً عن علي بن أبي طالب من قوله. وروي عن النبي ﷺ ولا يثبت» (١/ ١١٦) وقال صاحب «التعليق المغني على الدارقطني» عند ذكر الحديث: «وفيه الفضل بن المختار وهو ضعيف جداً» (١/ ١٥١).
أقول: قال النووي في المجموع (٦/ ٣٢٦): «رواه البيهقي بإسنادٍ حسن أو صحيح». (م ع)

«العدة»: وهذا أصح وعليه يتفرع عدُّ صاحب الكتاب الاستقاءة مفطرة برأسها، وإلّا فلو كانت مفطرة من جهة تضمنها رجوع شيء، لكانت من قبيل دخول الداخل.

وعلى الوجهين يبنى ما إذا تقيأ منكوساً، أو تحفظ حتى استيقن أنه لم يرجع منه شيء إلى جوفه، هل يفطر؟ قال الإمام: ولو استقاء عمداً وتحفظ جهده، فغلبه القيء ورجع شيء، فإن قلنا: الاستقاءة مفطرة وإن لم يرجع منه شيء، فهاهنا أولى. وإن قلنا: لا يفطر إذا لم يرجع شيء، فهو كما في صورة المبالغة في المضمضة إذا سبق الماء إلى جوفه.

ويجوز أن يعلم قوله: (والاستقاءة) بالحاء[1]، لأن عنده الاستقاءة بإطلاقها لا تفطر، بل يشترط أن يكون الخارج ملء الفم.

قال:

(ودخولُ داخل؛ وحَدُّ الدخول: أنّ كُلَّ عَين، وصلَ من الظاهرِ إلى الباطن، في مَنفَذٍ مفتوح، عن قَصد، مع ذِكرِ الصوم: فهو مُفطِّر. أما الباطن: فهو كُلُّ جَوفٍ فيه قوّةٌ مُحيلةٌ كباطنِ الدِّماغ والبَطنِ والأمعاءِ والمَثانة؛ فيُفطِرُ بالحُقنةِ والسَّعوط، ولا يُفطِرُ بالاكتحالِ (م) والتقطيرِ (م ح و) في الأُذنَين. وفيما يصِلُ إلى الإحليلِ وجهان، ولا يُفطِرُ بالفَصْدِ والحِجامة).

من أسباب الفطر: دخول الشيء جوفه. وقد ضبطوا الداخل الذي يفطر بالعين الواصل من الظاهر إلى الباطن في منفذ مفتوح عن قصد مع ذكر الصوم، وفيه قيود:

---

(١) انظر: «مجمع الأنهر» (١/ ٢٤٢)، «الهداية» (٢/ ٣٣٤).

منها: الباطن الواصل إليه، وفيما يعتبر، فيه وجهان مفهومان من كلام الأئمة رحمهم الله تعريضاً وتصريحاً:

أحدهما: أن المعتبر ما يقع عليه اسم الجوف.

والثاني: يعتبر معه أن يكون فيه قوة تحيل الواصل إليه من غذاء أو دواء. وهذا هو الذي أورده في الكتاب، ولكن الموافق لتفريع الأكثرين هو الأول على ما سيأتي. ويدل عليه أنهم جعلوا الحلق كالجوف في بطلان الصوم بوصول الواصل، ذكره في «التهذيب»[1] وحكاه الحناطي عن ابن القاص. وأورد الإمام أيضاً أنه إذا جاوز الشيء الحلقوم أفطر، ومن المعلوم أنه ليس في الحلق قوة الإحالة.

وعلى الوجهين معاً باطن الدماغ والبطن والأمعاء والمثانة مما يفطر الواصل إليه. حتى لو كان على رأسه مأمومة، أو على بطنه جائفة، فوضع عليها دواء فوصل إلى جوفه أو إلى خريطة دماغه، بطل صومه.

قال الإمام[2] وصاحب «التهذيب»[3]: وإن لم يصل إلى باطن الأمعاء وإلى باطن الخريطة، ولا فرق بين أن يكون الدواء رطباً أو يابساً.

وعند أبي حنيفة رحمه الله: لا يبطل باليابس، ولم تجعل المثانة مما يفطر الواصل إليه[4]. وفي «المعتمد» حكاية وجه يوافقُه في المثانة.

---

(١) «التهذيب» (٣/ ١٦١).

(٢) «نهاية المطلب» (٤/ ٦٤).

(٣) «التهذيب» (٣/ ١٦١).

(٤) والذي عليه فقهاء الحنفية في الدواء: أن العبرة للوصول، حتى إذا علم أن اليابس وصل إلى الجوف فسد، وإن علم أن الطريّ لم يصل لم يفسد إلا أنه ذكر الرطب واليابس بناء على العادة.
انظر: «شرح فتح القدير» (٢/ ٣٤٣)، «الهداية» (٢/ ٣٤٣).

لنا: مطلق ما روي: «أن الفطر مما دخل»، وقياس المثانة على سائر الأجواف، وفيها قوة إحالة الدواء.

ثم في الفصل صور:

إحداها: الحقنة مبطلة للصوم لحصول الوصول إلى الجوف المعتبر[(١)]، وعن القاضي حسين: أنها لا تبطله، وهو غريب، وفيها اختلاف رواية عن مالك[(٢)].

الثانية: السعوط مبطل للصوم أيضاً إذا وصل إلى الدماغ[(٣)].

وعند مالك: لا يبطل إلا إذا نزل إلى الحلق منه شيء[(٤)].

واعلم أن ما جاوز الخيشوم في الاستعاط، فقد حصل في حد الباطن، وداخل الفم والأنف إلى منتهى الخيشوم والغَلْصَمة[(٥)]له حكم الظاهر من بعض الوجوه، حتى لو خرج إليه القيء، أو ابتلع منه نخامة بطل صومه، ولو أمسك فيه شيئاً لم يبطل، ولو نجس وجب غسله، وله حكم الباطن من حيث أنه لو ابتلع منه الريق لا يبطل صومه ولا يجب غسله على الجنب.

الثالثة: لا بأس للصائم بالاكتحال، إذ ليست العين من الأجواف[(٦)]، وقد

---

(١) وبه قال فقهاء الحنفية والحنبلية.
انظر: «مجمع الأنهر» (١/ ٢٤١)، «المغني والشرح الكبير» (٣/ ٣٧).

(٢) وعند فقهاء المالكية ثلاثة أقوال في الحقنة: الأول: الإفطار. والثاني: عدم الإفطار. والثالث: تخصيص الفطر بالحقنة بالمائعات. انظر: «قوانين الأحكام الشرعية» ص١٣٦.

(٣) وبه قال فقهاء الحنفية والحنبلية.
انظر: «مجمع الأنهر» (١/ ٢٤١)، «المغني والشرح الكبير» (٣/ ٣٧).

(٤) انظر: «الشرح الصغير» (١/ ٦٩٨).

(٥) الغَلْصَمَةُ: رأس الحلقوم، وهو الموضع الناتِئُ في الحلق. والجمع: غَلَاصِمُ. «المصباح» ص٤٥٠.

(٦) وبه قال فقهاء الحنفية. انظر: «مجمع الأنهر» (١/ ٢٤٤).

روي أن النبي ﷺ اكتحل في رمضان وهو صائم[1]، ولا فرق بين أن يجد في الحلق منه طعماً أو لا يجد، فإنه لا منفذ من العين إلى الحلق، وما يصل إليه يصل من المَسَام.

وعن مالك وأحمد: أنه إذا وجد في الحلق طعماً منه أفطر[2].

الرابعة: في بطلان الصوم بالتقطير في الأذن بحيث يصل إلى الباطن، فيه وجهان:

أحدهما ـ وبه قال الشيخ أبو محمد ـ: أنه يبطل كالسعوط[3].

والثاني: لا، لأنه لا منفذ من الأذن إلى الدماغ. وما يصل يصل من المشام فأشبه الاكتحال. ويروى هذا الوجه عن الشيخ أبي علي والفوراني والقاضي حسين، وهو الذي أورده صاحب الكتاب، لكن الأول أظهر عند أكثر الأصحاب.

ولهم أن يقولوا: هَبْ أن الأذن لا منفذ منها إلى داخل الدماغ، لكنه نافذ إلى داخل قِحْف الرأس لا محالة، والوصول إليه كاف في البطلان. وبنى الإمام هذا الخلاف على الوجهين السابقين فيما يعتبر في الباطن الذي يصل إليه الشيء، فإن داخل الأذن جوف، لكن ليس فيه قوة الإحالة.

---

(١) أخرجه ابن ماجَهْ في باب ما جاء في السواك والكحل للصائم (١/ ٥٣٦)، والبيهقي في باب الصائم يكتحل (٤/ ٢٦٢) وفي إسناده بقية عن الزبيدي عن هشام بن عروة، والزبيدي المذكور اسمه سعيد ابن سعيد، ذكره البيهقي وصرح به في روايته وزاد أنه مجهول. وضعف إسناده النووي وغيره. انظر للتفصيل: «التلخيص» (٦/ ٣٦٦).

(٢) انظر: «قوانين الأحكام الشرعية» ص١٣٦، «الشرح الصغير» (١/ ٦٩٩)، «المغني والشرح الكبير» (٣/ ٣٨).

(٣) وبه قال فقهاء الحنفية والمالكية والحنبلية. انظر: «الهداية» (٢/ ٤٣١)، «قوانين الأحكام الشرعية» ص١٣٦، «المغني والشرح الكبير» (٣/ ٣٧).

وعلى الوجهين تتفرع **الصورة الخامسة** وهي: ما إذا أقطر في إحليله شيئاً ولم يصل إلى المثانة، ففي وجه يبطل صومه، وهو الأظهر. كما لو وصل إلى حلقه ولم يصل إلى المعدة. وفي وجه لا يبطل، كما لو وضع في فمه شيئاً، وبهذا قال أبو حنيفة[١]، وهو اختيار القفال رحمهما الله. وتوسط بعض متأخري الأصحاب فقال: إن وصل إلى ما وراء الحشفة أفطر وإلا لم يفطر تشبيهاً بالفم والحلق.

السادسة: لا يفسد الصوم بالفصد والحجامة[٢]، لكن يكره خيفة الضعف. وقال أحمد: يفسد بالحجامة[٣]. وبه قال ابن المنذر وابن خزيمة من أصحابنا.

لنا: ما روي أنه ﷺ احتجم وهو صائم محرم في حجة الوداع[٤]، وروي أنه ﷺ قال: «ثلاثٌ لا يُفْطِرْنَ الصائِمَ: القيء والحجامة والاحتلام»[٥].

---

(١) انظر: «شرح فتح القدير» (٢/ ٣٤٤).

(٢) وبه قال فقهاء الحنفية والمالكية. انظر: «مجمع الأنهر» (١/ ٢٤٥)، «الهداية» (٢/ ٣٣٠)، «قوانين الأحكام الشرعية» ص١٣٨.

(٣) انظر: «المغني والشرح الكبير» (٣/ ٤٠).

(٤) أخرجه البخاري في باب الحجامة والقيء للصائم (٢/ ٢٣٧)، وأبو داود في كتاب المناسك، باب المحرم يحتجم (٢/ ٣٥٥)، والترمذي في باب كراهية الحجامة للصائم (٣/ ١٤٦)، والنسائي في كتاب مناسك الحج، باب الحجامة للمحرم (٥/ ١٩٣).

(٥) أخرجه الترمذي في باب ما جاء في الصائم يذرعه القيء (٣/ ٩٧)، وأبو داود في باب في الصائم يحتلم نهاراً في رمضان (٣/ ٢٥٨)، والبيهقي في باب من ذرعه القيء لم يفطر (٤/ ٢٢٠)، والدارقطني في باب القبلة للصائم (٢/ ١٨٣).

وهذا الحديث قد اختلف في إسناده ووصله وإرساله كما اختلف في متنه.

انظر للتفصيل: «نصب الراية» (٢/ ٤٤٦)، «التلخيص» (٦/ ٣٧٥)، «تهذيب ابن القيم» (٣/ ٢٥٨).

أقول: قال الهيثمي في «المجمع » (٣/ ١٧٠): «رواه البزَّار بإسنادين وصحَّح أحدهما، وظاهره الصِّحَّة» (م ع).

وأما لفظ الكتاب:

فقوله: (وحد الداخل)، هو المستقيم، وفي كثير من النسخ: (وحد الدخول)، وذلك يخرج إلى إلحاق وإضمار. وقوله: (فيه قوة محيلة)، يجوز إعلامه بالواو إشارة إلى الوجه المكتفي بكون الباطن الواصل إليه جوفاً[1]، حتى لو داوى جراحةً على لحم الساق والفخذ، فأوصل الدواء إلى داخل اللحم، أو غرز فيه حديدة، لا يبطل صومه، لأنه ليس بجوف. وكذا لو انتهى طرف السكين إلى مكان المخ، فإنه لا يعد عضواً مجوفاً. وقوله: (والمثانة) معلم بالحاء والواو. وقوله: (والحقنة والسعوط)، بالميم والألف. وقوله: (والتقطير في الأذن)، بالواو. وقوله: (والحجامة)، بالألف والواو. وقد بينا وجه ذلك كله، والله تعالى أعلم.

قال:

(ولا بتشرُّبِ الدِّماغِ الدُّهْنَ بالمَسام. ويُفطِرُ إذا وُجِئَ بطنُه بالسِّكّين، وإن كان بعضُ السِّكّينِ خارجاً).

من القيود المذكورة في الضابط: كون الواصل واصلاً من منفذ مفتوح. والقصد به الاحتراز عما إذا طلى رأسه أو بطنه بالدهن فوصل إلى جوفه بتشرب المسام، فإن ذلك لا يبطل الصوم، لأنه لم يصل من منفذ مفتوح كما لا يبطله الاغتسال والانغماس في الماء وإن وجد له أثر في باطنه.

ولو وجأ نفسه فوصل السكين إلى جوفه، أو وجأه غيره بإذنه، أفطر سواء كان بعض السكين خارجاً أو لم يكن.

وكذا لو ابتلع طرف خيط وطرفه الآخر بارز، يفطر بوصول الطرف الواصل،

---

(١) زاد في (ز): «ولا بد من كونه جوفاً». (م ع).

ولا يعتبر الانفصال من الظاهر إلى الباطن بالكلية، وخالف أبو حنيفة في المسألتين ونظائرهما[١].

ورأيت الحناطي حكى وجهين فيمن أدخل طرف خيط في دبره أو في جوفه وبعضه خارج، هل يفطر؟ فيجوز أن يعلم لهذا قوله: (وإن كان بعض السكين خارجاً)، مع الحاء بالواو.

فرع:

لو ابتلع طرف خيط بالليل وطرفه الآخر خارج وأصبح كذلك، فإن تركه لم تصح صلاته، وإن نزعه أو ابتلعه لم يصح صومه. فينبغي أن يبادر رفقته بنزعه[٢] وهو غافل. فإن لم يتفق، فالمحافظة على الصلاة بنزعه أو ابتلاعه أولى، لأن الصوم يترك بالعذر ويقضى بخلاف الصلاة.

وذكر في «التتمة» وجهاً آخر وهو: أن الأولى أن يتركه كذلك ويصلي على حسب حاله، لأنه شارع في الصوم فلا ينبغي أن يفسده.

قال:

(أما القصد: فنعني به أنه لو طارَت ذُبابةٌ إلى جَوفِهِ، أو وصلَ غُبارُ الطريقِ إلى باطِنه، أو أُوجِرَ بغَيرِ اختيارِهِ: فلا يُفطِر، إلا أن يُوجَرَ المُغمى عليه مُعالَجَةً ففيه وجهان).

---

(١) والذي عليه فقهاء الحنفية في هذه المسألة ونظائرها هو عدم الإفطار لفقدان معنى الإفطار وصورته. أما الصورة وهو الظاهر. وأما معنى الإفطار: وهو وصول ما فيه صلاح البدن من التغذية أو التداوي، وهو لم يحصل في هذه المسألة. انظر: «شرح فتح القدير» (٢/ ٣٤٢).

(٢) في (ز): «يبادر رفيقه إلى نزعه». (م ع).

ومن القيود: كون الوصول عن قصد منه؛ فلو طارت ذبابة أو بعوضة إلى حلقه، أو وصل غبار الطريق وغربلة الدقيق إلى جوفه وغير ذلك، لم يكن مفطراً وإن كان إطباق الفم، واجتناب المطروق ومفارقة موضع الدقيق ممكناً. لكن تكليف الصائم الاحتراز عن الأفعال المعتادة التي يحتاج إليها يجرّ عسراً شديداً. بل لو فتح فاه عمداً حتى وصل الغبار إلى جوفه، فقد قال في «التهذيب»[1]: أصح الوجهين أنه يقع عفواً. وشبهوا هذا الخلاف بالخلاف فيما إذا قتل البراغيث عمداً وتلوثت يده، أنها هل يقع عفواً؟

ولو ضُبطت المرأةُ ووطئت، أو وجئ بالسكين، أو أوجر بغير اختياره، فلا إفطار. ونقل الحناطي وجهين فيما لو أوجر بغير اختياره، وهو غريب بمرة.

نعم لو كان مغمى عليه فأوجر معالجة وإصلاحاً، ففيه وجهان، وفي «النهاية»[2] قولان:

أحدهما: أنه يفطر، لأن هذا الإيجار لمصلحته، فكأنه بإذنه واختياره.

وأصحهما: أنه لا يفطر كإيجار غيره بغير اختياره.

واعلم أن هذا الخلاف مفرّع على أن الصوم لا يبطل بمطلق الإغماء، وإلا فالإيجار مسبوق بالبطلان. وهذا الخلاف كالخلاف في المغمى عليه المحرم، إذا عولج بدواء فيه طيب، هل تلزمه الفدية؟

* * *

(١) «التهذيب» (٣/ ١٦٣).

(٢) «نهاية المطلب» (٤/ ٢٩).

قال:

(ولو ابتلعَ دماً خرجَ من سِنّه أو سِنّاً أفطَر، بخِلافِ الريق، إلا أن يجتمعَ الريقُ بالعِلْكِ ففيه وجهان. ولو ردَّ النُّخامةَ إلى أقصى الفمِ ثم ابتلَعَ أفطَر. ولو قدَرَ على قَطعِه من مَجراه فتُرِكَ حتى جرى بنفسِه ففيه وجهان. ولو أخرَجَ لسانَه وعلى طَرَفِه ريقٌ ثم أعادَ لم يُفطِرْ إذ لم ينفصِل. أما الخيّاطُ إذا بلَّ الخَيطَ ثم ردَّه إلى فمِه أفطَرَ على الصحيح. ولو سبقَ الماءُ في المضمضةِ إلى باطنِه ففيه قولان. وإن بالغَ فقولانِ مُرتَّبان، وأولى بالإفطار. وإن جرى الريقُ ببقيّةِ طعامٍ في خِلالِ الأسنان؛ فإن قصَّرَ في التخليلِ فهو كصورةِ المُبالَغة، وإن لم يُقصِّرْ فكغُبارِ الطريق.

والمَنيّ: إن خرجَ بالاستمناءِ أفطَر، وإن خرجَ بمُجرَّدِ الفِكرِ والنظرِ فلا. وإن خرجَ بالقُبلةِ والمُعانَقةِ مع حائلٍ فهو كالمضمضة. والمُضاجَعةُ مُتجرِّداً كالمُبالَغة. وتكرُهُ القُبلةُ للشابِّ الذي لا يَملِكُ أرَبَه. وخروجُ القَيءِ كالمَنيّ. ولو اقتلعَ نُخامةً من مَخرَجِ الحاءِ ففي إلحاقِه بالاستقاءةِ وجهان. ومَخرَجُ الخاءِ من الظاهر. وفي إفسادِ القصدِ شرعاً بالإكراهِ قولان؛ أصحُّهما: أنه لا يُفطِر، لأنه ليس بمأثَم[1]).

الفصل يجمع مسائل:

إحداها: ابتلاع الريق لا يفطر، لأنه لا يمكن الاحتراز عنه، وبه يحيا الإنسان. وعليه حمل بعض المفسرين قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾ [الأنبياء: ٣٠] وإنما لا يفطر بشروط:

---

(١) ثبت في (ط): (ليس بصائم).

أحدها: أن يكون الريق صِرفاً، أما لو كان مخلوطاً بغيره متغيراً به، فإنه يفطر بابتلاعه، سواء كان ذلك الغير طاهراً كما لو كان يفتل خيطاً مصبوغاً فتغير ريقه، أو نجساً كما لو دميت لثته وتغير ريقه.

فلو ابيضّ ولم يبقَ تغيره، فهل يفطر بابتلاعه؟ فيه وجهان:

أظهرهما، عند الحناطي والقاضي الروياني: لا، لأن ابتلاع الريق مباح، وليس فيه عين آخر وإن كان نجساً حكماً.

والثاني ـ وهو الأظهر عند الأكثرين ـ: أنه يفطر، لأنه لا يجوز له ابتلاعه وإنما يجوز له ابتلاع الطاهر منه. وعلى هذا لو تناول بالليل شيئاً نجساً ولم يغسل فمه حتى أصبح فابتلع الريق بطل صومه.

والثاني: أن يبتلعه من معدته، فلو خرج إلى ظاهر فمه، ثم رده بلسانه أو غير لسانه أو ابتلعه بطل صومه.

ولو أخرج لسانه وعليه الريق ثم رده وابتلع ما عليه، ففيه وجهان:

أظهرهما ـ وهو المذكور في «النهاية»[1] ـ: أنه لا يبطل صومه، لأن اللسان كيفما تقلب معدود من داخل الفم، فلم يفارق ما عليه معدنه.

ولو بل الخيّاط الخيط بالريق ثم رده إلى الفم على ما يعتاد عند الفتل، فإن لم يكن عليه رطوبة تنفصل فلا بأس، وإن كانت وابتلعها ففيه وجهان:

عن الشيخ أبي محمد: أنه لا يضر، لأن ذلك القدر أقل مما يبقى من الماء في الفم بعد المضمضة.

---

(١) «نهاية المطلب» (٤/ ٦٥).

وقال الأكثرون: إنه يبطل الصوم، لأنه لا ضرورة إليه، وقد ابتلعه بعد مفارقة المعدن.

وخص في «التتمة» الوجهين بما إذا كان جاهلاً بأن ذلك لا يجوز، فأما إذا كان عالماً يبطل صومه بلا خلاف.

الثالث: أن يبتلعه وهو على هيئته المعتادة، أما لو جمعه ثم ابتلعه ففيه وجهان:

أحدهما: أنه يبطل صومه، لأن الاحتراز عنه هيّن.

وأصحهما: أنه لا يبطل، وبه قال أبو حنيفة رحمه الله[1]، لأنه مما يجوز ابتلاعه ولم يخرج من معدنه، فأشبه ما لو ابتلعه متفرقاً.

فإن قلت: هذان الوجهان إن جريا في مطلق الجمع فَلِمَ قال: «إلا أن يجمع الريق بالعلك»؟ وإن اختصَّا بالجمع بالعلك، فَلِم أطلقتم نقلهما؟

فالجواب: أنهما جاريان في مطلق الجمع نقلاً وتوجيهاً، ولعله إنما تعرض للعلك، لأن الإمام[2] قد ذكر أن الوجهين في صورة الجمع ناشئان من لفظ الشافعي رضي الله عنه حيث قال: «وأكره العلك، لأنه يحلب الفم»[3]. وكأنه حاذر اجتماع الريق على خلاف العادة. وهذا شيء قد قاله بعض الشارحين. وقال آخرون: أراد بقوله: يحلب الفم، أنه يطيب النكهة ويزيل الخلوف، فلذلك كرهه. ولو كان العلك جديداً مُفَتَّتاً فوصل منه شيء إلى الجوف، بطل صومه كما لو وضع سُكَّرة في فيه وابتلع

---

(١) والذي عليه فقهاء الحنفية في هذه الحالة: أنه لا يكره ولا يفطر.
انظر: «مجمع الأنهر» (١/ ٢٤٦)، «شرح فتح القدير» (٢/ ٣٣٣).

(٢) «نهاية المطلب» (٤/ ٦٥).

(٣) وقال الشافعي رضي الله عنه في «الأم» (٢/ ١٣٧): «وأكره العلك أنه يحلب الريق».

الريق بعد ما ذابت فيه. وما قدمناه فيما إذا كان مغسولاً[1] أو صلباً لا ينفصل منه شيء.

وقوله: (ولو ابتلع دماً خرج من سنه أو سِنّاً أفطر)، ظاهر، وفيه إشارة إلى أن داخل الفم له حكم الظاهر في هذا، وأن احتمال ابتلاع الريق ليس لمجرد ابتلاعه من الفم، بل لدعاء الضرورة إليه.

المسألة الثانية: النخامة إن لم تحصل في حد الظاهر من الفم فلا مبالاة بها، وإن حصلت فيه بانصبابها من الدماغ في الثُّقْبَة النافذة منه إلى أقصى الفم فوق الحلقوم نظر: إن لم يقدر على صرفه ومجه حتى نزل إلى الجوف لم يضره، وإن رده إلى فضاء الفم أو ارتد إليه ثم ابتلعه أفطر. وإن قدر على قطعه من مجراه ومجه فتركه حتى جرى بنفسه، ففيه وجهان حكاهما الإمام[2]:

أحدهما: أنه لا مؤاخذة به، لأنه لم يفعل شيئاً وإنما أمسك عن الفعل.

وأوفقهما لكلام الأئمة: أن تركه في مجراه مع القدرة على مجه تقصير فيفطر.

ونقل عن الحاوي[3] وجهاً مطلقاً[4] في الإفطار بالنخامة، والوجه تنزيلهما على الحالة التي حكى الإمام الخلاف فيها.

الثالثة: إذا تمضمض فسبق الماء إلى جوفه، أو استنشق فوصل الماء إلى دماغه، فقد نقل عن المزني[5] أنه يفطر[6].

---

(١) في (ز): «مستعملًا». (م ع).

(٢) «نهاية المطلب» (٤/ ٦٥، ٦٦).

(٣) «الحاوي» (٣/ ٤١٩).

(٤) في (ز): «وجهان مطلقان». (م ع).

(٥) في (ز): «نقل المزني». (م ع).

(٦) أي يفطر إذا كان عامداً ذاكراً لصومه. انظر: «المختصر» (٩/ ٦٦).

وقال في اختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى رحمهما الله: أنه لا يفطر إلّا أن يتعمد الازْدِرَاد.

وللأصحاب فيه طريقان:

أصحهما: أن المسألة على قولين:

أحدهما ـ وبه قال مالك وأبو حنيفة والمزني رحمهم الله[1]: أنه يفطر، لأنه وصل الماء إلى جوفه بفعله، فإنه الذي أدخل الماء فمه وأنفه.

والثاني ـ وبه قال أحمد[2]، وهو اختيار الربيع رحمهما الله ـ: أنه لا يفطر، لأنه وصل بغير اختياره، فأشبه غبار الطريق.

والثاني: القطع بأنه لا يفطر، حكاه المسعودي وغيره.

ثم من القائلين به من حمل منقول المزني على ما إذا تعمد الازْدِرَاد، ومنهم من حمله على ما إذا بالغ، وحمل النص الثاني على ما إذا لم يبالغ، ونفى الخلاف في الحالتين.

وإذا قلنا بطريقة القولين، فما محلهما؟ فيه ثلاثة طرق:

أصحها: أن القولين فيما إذا لم يبالغ في المضمضة والاستنشاق، فأما إذا بالغ أفطر بلا خلاف.

وثانيها: أن القولين فيما إذا بالغ، أما إذا لم يبالغ، فلا يفطر بلا خلاف.

والفرق على الطريقين: أن المبالغة منهيٌّ عنها، وأصل المضمضة والاستنشاق محثوث عليه، فلا يحسن مؤاخذته بما يتولد منه بغير اختياره.

والثالث: طرد القولين في الحالتين.

---

(١) انظر: «بدائع الصنائع» (٢/ ٩١)، «الخرشي» (٢/ ٢٥٠)، «المختصر» (٩/ ٦٦).

(٢) انظر: «المغني والشرح الكبير» (٣/ ٤٤).

فإذا ميّزنا حالة المبالغة عن حالة الاقتصار على أصل المضمضة والاستنشاق، حصل عند المبالغة قولان مرتبان كما ذُكر في الكتاب، وظاهر المذهب مما ذكرنا عند المبالغة الإفطار، وعند عدم المبالغة الصحة، ولا يخفى أن محل الكلام فيما إذا كان ذاكراً للصوم. أما إذا كان ناسياً فلا يفطر بحال.

وسَبْق الماء عند غسل الفم لنجاسة كسبقه في المضمضة، والمبالغة هاهنا للحاجة، ينبغي أن يكون كالسبق في المضمضة بلا مبالغة.

ولو سبق الماء من غسله تبرداً أو من المضمضة في الكرَّة الرابعة، فقد قال في «التهذيب»[1]: إن بالغ بطل صومه، وإلاّ فهو مرتب على المضمضة، وأولى بالإفطار، لأنه غير مأمور به.

الرابعة: لو بقي طعام في خلل أسنانه فابتلعه عمداً، أفطر خلافاً لأبي حنيفة رحمه الله فيما إذا كان يسيراً، وربما قدّره بالحمصة[2].

وإن جرى به الريق من غير قصد منه، فمنقول المزني[3]: أنه لا يفطر. ومنقول الربيع: أنه يفطر.

واختلف الأصحاب، فمنهم من قال: فيه قولان كما في صورة المضمضة، لأن الطعام حصل في فمه بسبب غير مكروه وهو الأكل بالليل، فأشبه المضمضة. ومنهم من نفى كون المسألة على قولين، وهو الأصح، ثم من هؤلاء من حمل النص على

---

(١) «التهذيب» (٣/ ١٦٥).

(٢) والذي عليه فقهاء الحنفية: أنه لو أكل لحماً بين أسنانه، فإن كان قليلًا لم يفطر، وإن كان كثيراً يفطر. لأن القليل تابع لأسنانه بمنزلة ريقه بخلاف الكثير، لأنه لا يبقى فيما بين الأسنان. والفاصل مقدار الحمصة، وما دونها قليل. انظر: «الهداية» (٢/ ٣٣٢)، «شرح العناية» (٢/ ٣٣٢).

(٣) انظر: «المختصر» (٩/ ٦٥).

حالين. حيث قال: لا يفطر، أراد به ما إذا لم يقدر على تمييزه ومجه. وحيث قال: يفطر، أراد ما إذا قدر عليه فابتلعه. وتوسط الإمام[١] من وجه آخر، وتابعه صاحب الكتاب فقالا: إن لم يتعهد تنقية الأسنان ولم يخلل، فهو كصورة المبالغة في المضمضة، لأن الغالب في مثلها الوصول إلى الجوف. وإن نقاها على الاعتياد في مثله، فهو كغبار الطريق.

ولك أن تقول: ترك التخليل إما أن يكون مكروهاً أو لا يكون، إن لم يكن مكروهاً فلا يتوجه إلحاقه بصورة المبالغة، لأن الوصول هناك تولد من أمر مكروه، وإن كان مكروهاً فالفرق ثابت أيضاً، لأن ما بين الأسنان أقرب إلى الظاهر من الماء عند المبالغة، وربما يثبت في خلالها فلا ينفصل، وبتقدير أن ينفصل فالتمكن من أخذه ومجِّه مما لا يتعذر، والماء سيال إذا وجد منحدراً أسرع في النفوذ، فكان وصوله إلى الجوف أقرب.

وليكن قوله: (فهو كصورة المبالغة)، معلماً بالحاء، لأنهما يفترقان عنده، فيفطر في صورة المبالغة ولا يفطر هاهنا.

الخامسة: المني إن خرج بالاستمناء أفطر، لأن الإيلاج من غير إنزال مبطل، فالإنزال بنوع شهوة أولى أن يكون مفطراً. وإن خرج بمجرد الفكر والنظر لشهوة لم يكن مفطراً[٢] خلافاً لمالك في النظر. وعن أصحابه في الفكر اختلاف[٣]. ولأحمد حيث قال: إن كرّر النظر حتى أنزل أفطر[٤].

---

(١) «نهاية المطلب» (٤/ ٢٧).

(٢) وبه قال فقهاء الحنفية. انظر: «شرح فتح القدير» (٢/ ٣٢٩).

(٣) وقال فقهاء المالكية بالإفطار بشرط إدامة النظر والفكر. انظر: «الخرشي» (٢/ ٢٥٣).

(٤) انظر: «المغني والشرح الكبير» (٣/ ٤٩).

لنا: أنه إنزال من غير مباشرة، فأشبه الاحتلام. وإن خرج بمباشرة فيما دون الفرج أو لمس أو قبلة أفطر، لأنه إنزال بمباشرة. هذا ما ذكره الجمهور.

وذكر الإمام[١]: أن شيخه حكى وجهين فيما إذا ضم امرأة إلى نفسه وبينهما حائل قال: وهو عندي كسبق الماء في صورة المضمضة. وإن ضاجعها متجرداً فالتقت البشرتان، فهي كصورة المبالغة في المضمضة. واقتدى صاحب الكتاب به، فأورد هذا الترتيب.

وتكره القبلة للشاب الذي تحرك القبلة شهوته ولا يأمن على نفسه، ولا تكره لغيره وإن كان الأولى الاحتراز. فإن النبي ﷺ كان يُقَبل وهو صائم، وعن عائشة أن النبي ﷺ كان يقبل بعض نسائه وهو صائم، وكان أملَكُكم لإرْبِه[٢].

ومن كرهنا له القبلة، فهل ذلك على سبيل التحريم أو التنزيه؟ حكى في «التتمة» فيه وجهين، والأول هو المذكور في «التهذيب»[٣].

وقوله: (وخروج القيء كالمني)، إشارة إلى ما قدمنا أنه لو استقاء أفطر وإن خرج بغير اختياره فلا.

ولو اقتلع نخامة من باطنه ولفظها، فقد حكى الشيخ أبو محمد فيه وجهين:

أحدهما: أنه يفطر به إلحاقاً له بالاستقاءة.

---

(١) «نهاية المطلب» (٤/ ٤٥).

(٢) متفق عليه. وهو عند البخاري في باب القبلة للصائم (٢/ ٢٣٣)، وعند مسلم في باب بيان أن القبلة في الصوم ليست محرمة على من لم تحرك شهوته (٢/ ٧٧٧) وله عندهما ألفاظ أخرى.

(٣) «التهذيب» (٣/ ١٦٦). والأصح من الوجهين عند فقهاء الشافعية هو كراهة تحريم. انظر: «الروضة» (٢/ ٢٢٦).

والثاني: لا، لأن الحاجة إليه مما تكثر فليرخص فيه. وبهذا أجاب الحناطي وكثير من الأئمة، ولم يذكروا غيره[١].

ثم ذكر صاحب الكتاب: أن مخرج الحاء من الباطن ومخرج الخاء من الظاهر، ووجهه لائح، فإن الحاء تخرج من الحلق، والحلق من الباطن، والخاء تخرج مما قبل الغلصمة. إلّا أن المقصد في مثل هذا المقام: الضبط الفارق بين الحدين، ويشبه أن يكون قدر مما بعد مخرج الخاء[٢] من الظاهر أيضاً، والله أعلم.

السادسة: ذكرنا من قبل أنه لو أوجر مكرهاً لم يفطر. فلو أكره حتى أكل بنفسه، ففيه قولان:

أحدهما ـ وبه قال أحمد ـ: لا يفطر[٣]، لأن حكم اختياره ساقط، وأكله ليس منهياً عنه، فأشبه الناسي.

والثاني ـ وبه قال أبو حنيفة رحمه الله ـ: أنه يفطر، لأنه أتى بضد الصوم ذاكراً له[٤]. غايته: أنه أتى به لدفع الضرر عن نفسه لكنه لا أثر له في دفع الفطر، كما لو أكل أو شرب لدفع الجوع أو العطش. وهذا أصح عند صاحب الكتاب.

ويجري القولان فيما لو أُكرهت المرأة حتى مكنت، وكذلك فيما إذا أُكره الرجل حتى وطئ؛ إن قلنا: يتصور الإكراه على الوطء، نعم لا تجب الكفارة وإن حكمنا بالإفطار للشبهة. وإن قلنا: لا يتصور الإكراه على الوطء، بطل صومه ولزمه الكفارة.

---

(١) وهو الذي صححه النووي في «المجموع» (٦/ ٣١٩).

(٢) في (ز): «الحاء». (م ع).

(٣) وهو أظهر القولين عند فقهاء الشافعية، وبه قال فقهاء الحنبلية.

انظر: «المجموع» (٦/ ٣٢٥)، «الروضة» (٢/ ٢٢٧)، «المغني والشرح الكبير» (٣/ ٤٢).

(٤) وبه قال فقهاء المالكية أيضاً. انظر: «الهداية» (٢/ ٣٢٨)، «شرح العناية» (٢/ ٣٢٨)، «قوانين الأحكام الشرعية» ص١٤٠.

وعند أحمد يحصل الإفطار بالوطء مكرهاً بخلاف ما قال في الأكل[١].

وقوله: (وفي فساد القصد شرعاً)، أشار به إلى أن قيد القصد لابد منه على ما ذكرناه في الضابط. والقصد من حيث الحس موجود في حق المكرَه ولكن في إلحاقه بالعدم شرعاً وإفساده الخلاف المذكور.

وقوله: (لأنه ليس بمأثم)، معناه: أن الإكراه إنما يؤثر في دفع الإثم على ما قال رسول الله ﷺ: «رُفع عن أمتي الخطأ والنسيان» الخبر[٢]، وحصول الفطر لا يتعلق به إثم.

واعلم أن هذا التوجيه يتركب على مقدمتين:

إحداهما: أن الإكراه إنما يؤثر في دفع المأثم. والثانية: أن هذا ليس بمأثم.

واقتصر هاهنا على ذكر الثانية. وفي «الوسيط»[٣] على ذكر الأولى، والله أعلم.

قال:

(فأما ذكرُ الصوم: فاحترَزْنا به عن الناسي للصوم، فإنه لا يُفطِرُ بأكلٍ ولا جِماع (م و). والغالِطُ الذي يظنُّ عدمَ طلوعِ الصبحِ أو غروبِ الشمسِ؛ فمُفطِرٌ ويلزَمُه القضاءُ في الآخِر).

---

(١) انظر: «المغني والشرح الكبير» (٣/ ٥٨ - ٥٩).

(٢) أخرجه ابن ماجَهْ في كتاب الطلاق، باب طلاق المكره والناسي، بإسناد صحيح (١/ ٦٥٩)، وقال النووي في «المجموع»: «رواه البيهقي وغيره بأسانيد صحيحة من رواية ابن عباس». وله ألفاظ وطرق أخرى في كتب الحديث.

انظر للتفصيل أيضاً: «التلخيص» (٤/ ١١٢).

(٣) «الوسيط» (٢/ ٥٣٠).

ومن القيود المدرجة في الضابط الذي سبق: كون الوصول مع ذكر الصوم.

فأما إذا أكل ناسياً نظر، إن قلّ أكله لم يفطر خلافاً لمالك[1].

لنا: ما روي أنه ﷺ قال: «من نسي وهو صائم فأكل أو شرب فليتم صومه فإنما أطعمه الله وسقاه»[2]، وإن كثر، ففيه وجهان كالوجهين في بطلان الصلاة بالكلام الكثير[3].

وإن أكل جاهلاً بكونه مفطراً، وكان قريب العهد بالإسلام، أو نشأ ببادية وكان يجهل مثل ذلك، لم يبطل صومه وإلا فيبطل.

ولو جامع ناسياً للصوم، فقد نقل المزني أن صومه لا يبطل[4].

وللأصحاب فيه طريقان:

أصحهما: القطع بأنه لا يبطل كما نقله اعتباراً بالأكل.

والثاني: أنه يخرج على قولين كما في جماع المحرم ناسياً. ومن قال بهذا أنكر ما نقله المزني وقال: «لا نص للشافعي فيه».

---

(١) والذي عليه فقهاء المالكية في المسألة: أن من أفطر ناسياً يجب عليه القضاء. وأما عند فقهاء الشافعية لا يجب القضاء وصومه صحيح، وبه قال فقهاء الحنفية والحنبلية.
انظر: «الهداية» (٢/ ٣٢٧)، «الخرشي» (٢/ ٢٥٦)، «حاشية العدوي»(٢/ ٢٥٦)، «المغني والشرح الكبير» (٣/ ٥١).

(٢) متفق عليه. وهو عند البخاري في باب الصائم إذا أكل وشرب ناسياً (٢/ ٢٣٤)، وعند مسلم في باب أكل الناسي وشربه وجماعه لا يفطر (٢/ ٨٠٩).

(٣) والذي صححه النووي من الوجهين في هذه الصورة أنه لا يفطر.
انظر: «الروضة» (٢/ ٢٢٧).

(٤) انظر: «المختصر» (٩/ ٦٥).

ولو أكل على ظن أن الصبح لم يطلع بعد، أو أن الشمس قد غربت وكان غالطاً، فقد روى المزني أنه لا يجزئه صومه. ووافقه الأصحاب على روايته في الصورة الثانية[١]. وأما في الأولى، فمنهم من أنكر ما رواه وقال: لا يوجد ذلك في كتب الشافعي رضي الله عنه ومذهبه أنه لا يبطل الصوم إذا ظن أن الصبح لم يطلع بعد، لأن الأصل بقاء الليل، وهو معذور في بناء الأمر عليه بخلاف ما في آخر النهار، فإن الأصل بقاء النهار، فالغالط فيه غير معذور. ومنهم من صحح ما رواه وقال: لعله نقله سماعاً. ووجهه أنه تحقق خلاف ما ظنه، واليقين مقدم على الظن، ولا يبعد استواء حكم الغلط في دخول الوقت وخروجه كما في الجمعة. وهذا هو الأصح والأشهر في المذهب.

قال الإمام[٢]: فإن قيل: هلا خرج ذلك على القولين في خطأ القبلة؟ قلنا: المخطئ آخراً لا يكاد يصادف أمارة ظاهرة في هجوم الليل واستصحاب النهار في معارضة ما يعنّ له، وهو مع ذلك متمكن من الصبر إلى درك اليقين، فاقتضى ذلك الفرق بين البابين.

إذا عرفت ذلك وعدت إلى لفظ الكتاب، فأعلم قوله: (فإنه لا يفطر)، بالميم، وقوله: (ولا جماع)، بالألف، لأن عند أحمد جماع الناسي يفسد الصوم[٣]، وبالواو إشارة إلى طريقة القولين، فقد تعرض للخلاف فيه في الكتاب في فصل الكفارة وإن لم يذكره في هذا الموضع. ولو جعلت الواو على قوله: (لا يفطر)، ليشمل الأكل أيضاً لم يبعد، لأنه أطلق القول بأنه لا يفطر الناسي به، وفي الكثير منه الخلاف الذي سبق.

---

(١) أي يجب عليه القضاء. انظر: «المجموع» (٦/ ٣٠٩).

(٢) «نهاية المطلب» (٤/ ٢١).

(٣) انظر: «المغني والشرح الكبير» (٣/ ٦).

وقوله في مسألة الغالط: (فمفطر)، يجوز أن يعلم بالزاي والواو، أما الزاي فلأن أبا سعيد المتولي حكى ذهاب المزني إلى أنه لا يفطر في الصورة الأولى.

ومنهم من نقل ذهابه إليه في الصورتين؟ وأما بالواو فلأمرين:

أحدهما: ما حكينا عن بعض الأصحاب في الصورة الأولى.

والثاني: أن الموفق بن طاهر حكى عن محمد بن إسحاق بن خزيمة أنه يجزئه الصوم في الطرفين.

وقوله: (فمفطر ويلزمه القضاء)، الجمع بينهما ضرب تأكيد ولا ضرورة إليه. ولا يخفى أن الحكم بلزوم القضاء في الصوم الواجب، أما في التطوع فيفطر ولا قضاء.

قال:

(ولا ينبغي أن يأكلَ في آخِرِ النهارِ إلا بيقين، فأما الاجتهادُ ففيه خِلاف. وفي أوَّلِ النهارِ يجوزُ بالاجتهاد. ولو هجَمَ ولم يتبيَّنِ الخطأُ لزمَه القضاءُ في الآخِر، ولم يلزمْه في الأوَّل).

لما تكلم في الغالط الذي أكل ثم تبين خلاف ما ظنه، أراد أن يبين أن الأكل بِمَ يجوز.

أما في آخر النهار، فالأحوط ألا يأكل إلا بتيقن غروب الشمس، لأن الأصل بقاء النهار، فيستصحب إلى أن يستيقن خلافه. ولو اجتهد وغلب على ظنه دخول الليل بورد وغيره، ففي جواز الأكل وجهان:

أحدهما ـ وبه قال الأستاذ أبو إسحاق الإسفرايني ـ: أنه لا يجوز لقدرته على درك اليقين بالصبر.

وأصحهما: الجواز لما روي أن الناس أفطروا في زمان عمر رضي الله عنه ثم انكشف السحاب وظهرت الشمس[١].

وأما في أول النهار، فيجوز الأكل بالظن والاجتهاد، لأن الأصل بقاء الليل. ولو هجم وأكل من غير يقين ولا اجتهاد، نظر: إن تبين له الخطأ، فالحكم ما ذكرنا في الفصل السابق. وإن تبين الصواب، فقد استمر الصوم على الصحة[٢]. وليس لأحد أن يقول: إذا أكل شاكاً في الغروب وتبين الغروب، وجب ألا يصح صومه كما لو صلى شاكاً في الوقت أو في القبلة من غير اجتهاد وتبين له الصواب لا تصح صلاته، لأن هناك ابتداء العبادة وقع في حال الشك فمنع الانعقاد، وهاهنا انعقدت العبادة على الصحة وشك في أنه هل أتى بما يفسدها؟ ثم تبين عدمه. ذكر هذا الفرق صاحبا «التتمة» و«المعتمد».

وإن لم يتبين الخطأ ولا الصواب واستمر الإشكال فينظر، إن اتفق ذلك في آخر النهار وجب القضاء، لأن الأصل بقاؤه ولم يبنِ الأكل على أمر يعارضه. وإن اتفق في أوله فلا قضاء، لأن الأصل بقاء الليل وجواز الأكل. وروى بعض أصحابنا عن مالك وجوب القضاء في هذه الصورة، وتردد ابن الصباغ في ثبوتها عنه[٣]. ولو أكل في آخر النهار بالاجتهاد وقلنا: لا يجوز الأكل بالاجتهاد، كان كما لو أكل من غير يقين ولا اجتهاد.

---

(١) أخرجه البيهقي في باب من أكل وهو يرى أن الشمس قد غربت (٤/ ٢١٧)، والشافعي في «مسنده» (٩/ ٣٩٨)، وله ألفاظ أخرى عند البيهقي.

(٢) وقال النووي في «الروضة» (٢/ ٢٢٨): «والأكل هجوماً بلا ظن حرام في آخر النهار قطعاً، وجائز في أوله».

(٣) وقال صاحب «الخرشي» عند ذكر الأكل شاكاً في الفجر: «أنه يقضي مع حرمة ذلك عليه على المشهور، ولا كفارة عليه اتفاقاً، وأولى في الحرمة ووجوب القضاء من أكل شاكاً في الغروب ولا كفارة على المشهور. وهذا ما لم يتبين أنه أكل قبل الفجر وبعد الغروب وإلا فلا قضاء عليه ولا كفارة». انظر: «الخرشي» (٢/ ٢٥٠ - ٢٥١).

قال:

(ولو طلعَ الصبحُ وهو مُجامِعٌ فنزَعَ انعقَدَ (ز) صومُه. ولو استمرَّ فَسَد).

إذا طلع الصبح وفي فيه طعام يأكله فليلفظه، فإن ابتلعه فسد صومه. ولو لفظه في الحال لكن سبق منه شيء إلى جوفه بغير اختياره، فقد نقل عن الحاوي[1] فيه وجهان مخرجان من سبق الماء في المضمضة[2].

ولو طلع الصبح وهو مجامع فنزع في الحال، صح صومه نص عليه في «المختصر»[3].

والمسألة تُصوَّر على ثلاثة أوجه:

أحدها: أن يحس وهو مجامع بتباشير الصبح، فينزع بحيث يوافق آخر النزع ابتداء الطلوع.

والثاني: أن يطلع الصبح وهو مجامع، ويعلم بالطلوع كما طلع وينزع كما علم.

والثالث: أن يمضي زمان بعد الطلوع ثم يعلم به. أما هذه الصورة الثالثة فليست مرادة النص، بل الصوم فيها باطل وإن نزع كما علم، لأن بعض النهار قد مضى وهو مشغول بالجماع، فأشبه الغالط بالأكل. هذا ظاهر المذهب. والخلاف الذي مر فيما إذا أكل على ظن أن الصبح لم يطلع بعد فبان خلافه، عائد هاهنا بلا فرق. وعلى الصحيح،

(١) «الحاوي» (٣/ ٤١٧).

(٢) والصحيح من الوجهين أنه لا يفطر. انظر: «الروضة» (٢/ ٢٢٩).

(٣) انظر: (٩/ ٦٤).

لو مكث في هذه الصورة فلا كفارة عليه، لأن مكثه مسبوق ببطلان الصوم.

وأما الصورتان الأوليان، فقد حكى الموفق بن طاهر أن أبا إسحاق قال: النص محمول على الصورة الأولى، أما إذا طلع وأخرج فسد صومه. ولا شك في صحة الصوم في الصورة الأولى، لكن حمل النص عليها والحكم بالفساد في الثانية مستبعد لا مبالاة به، بل قضية كلام الأئمة نقلاً وتوجيهاً، أن المراد من مسألة النص الصورة الثانية، وحكوا فيها خلاف مالك وأحمد والمزني رحمه الله[1]. واحتجوا عليهم بأن النزع ترك الجماع، فلا يتعلق به ما يتعلق بالجماع، كما لو حلف ألا يلبس ثوباً هو لابسه فانتزعه في الحال لا يحنث.

وقوله في الكتاب: (انعقد صومه)، أعلم بالميم والألف والزاي إشارة إلى مذاهبهم. ويجوز أن يعلم بالواو أيضاً للمنقول عن أبي إسحاق[2].

وقد روى الحناطي أيضاً وجهاً في المسألة ولو طلع الفجر وعلم به كما طلع ومكث فلم ينزع فسد صومه، وهل عليه الكفارة؟ نص في «المختصر» على أنها تجب[3]. وأشار فيما إذا قال لامرأته: إن وطأتك فأنت طالق ثلاثاً، فغيب الحشفة وطلقت ومكث إلى أنه لا يجب المهر، واختلف الأصحاب على طريقين:

أحدهما: أن فيها قولين نقلاً وتخريجاً:

---

(١) والذي عليه فقهاء الحنبلية: وإن نزع في الحال مع طلوع أول الفجر، عليه الكفارة. والذي عليه فقهاء المالكية: أنه لا شيء عليه في المشهور وصومه تام. وبه قال فقهاء الحنفية: «بدائع الصنائع» (٢/ ٩١)، «الخرشي» (٢/ ٢٥٩)، «قوانين الأحكام الشرعية» ص١٣٨، «المختصر» (٩/ ٦٤)، «المغني والشرح الكبير» (٣/ ٦٣).

(٢) «المهذب» (١/ ٣٣٣).

(٣) انظر: (٩/ ٦٤).

أحدهما: وجوب الكفارة هاهنا والمهر ثم، كما لو نزع وأولج ثانياً.

والثاني: لا يجب واحد منهما، لأن ابتداء الفعل كان مباحاً.

وأصحهما: القطع بوجوب الكفارة ونفي المهر.

والفرق: أن ابتداء الفعل لم يتعلق به الكفارة فتتعلق بانتهائه، حتى لا يخلو الجماع في نهار رمضان عمداً عن الكفارة، والوطء ثم غير خال عن المقابلة بالمهر، لأن المهر في النكاح يقابل جميع الوطئات. وعند أبي حنيفة لا تجب الكفارة بالمكث، واختاره المزني[1]. وساعدنا مالك وأحمد على الوجوب[2]. والخلاف جارٍ فيما إذا جامع ناسياً ثم تذكر الصوم واستدام.

ثم تكلم الأئمة في هذه المسائل في أن أول الفجر كيف يدرك ويحس؟ ومتى عرف المترصد الطلوع، كان الطلوع الحقيقي متقدماً عليه، فكيف يستمر فرض العلم به كما طلع؟ وللشيخ أبي محمد في الجواب عنه مسلكان حكاهما الإمام عنه:

أحدهما: أن المسألة موضوعة على التقدير كدأب الفقهاء في أمثالها.

والثاني: أنا تعبدنا بما نطلع عليه ولا معنى للصبح إلا ظهور الضوء للناظر، وما قبله لا حكم له. فإذا كان الشخص عارفاً بالأوقات ومنازل القمر، وكان بحيث لا حائل بينه وبين المطلع وترصد، فمتى أدرك فهو أول الصبح المعتبر.

---

(١) والذي عليه فقهاء الحنفية في ظاهر الرواية في هذه المسألة: أنَّ عليه القضاء فقط. وهو رواية عند المالكية. انظر: «المبسوط» (٣/ ١٤٢)، «بدائع الصنائع» (٢/ ٩١)، «قوانين الأحكام الشرعية» ص١٣٨.

(٢) انظر: «قوانين الأحكام الشرعية» ص١٣٨، «المغني والشرح الكبير» (٣/ ٦٣).

قال رحمه الله:

(القول في شرائطِ الصوم:

وهي أربعة؛ ثلاثةٌ في الصائم: وهي النَّقاءُ عن الحَيض، والإسلام، والعقلُ في جميعِ النهار، وزوالُ العقلِ بالجنونِ مُفسِدٌ ولو في بعض النهار، واستتارُه بالنومِ ليس بمُفسِدٍ ولو في كلِّ النهار (و). وانغِمارُه بالإغماءِ فيه أقوال: أنه كالنوم، أو كالجنون، وأصحُّ الأقوال: أنه إن أفاقَ في أوَّلِ النهارِ لم يُضِرَّه بعدَه الإغماء).

يشترط في الصائم ثلاثة أمور:

أحدها: النقاء عن الحيض والنفاس، فلا يصح صوم الحائض والنفساء على ما قدمناه في الحيض.

والثاني: الإسلام، فلا يصح صوم الكافر أصلياً كان أو مرتداً كما لا يصح منه سائر العبادات.

وهذان الشرطان معتبران في جميع النهار، حتى لو طرأ حيض أو رِدّة في آخر النهار بطل الصوم.

والثالث: العقل، فلا يصح صوم المجنون، ولو جُنَّ في أثناء النهار، فظاهر المذهب بطلان صومه، كما لو جن في خلال صلاته تبطل صلاته. وفيه وجه أن عروض الجنون كعروض الإغماء، وسيأتي حكمه. وعبر الشيخ أبو إسحاق[1] عن هذا الخلاف في المذهب بقولين. الأول الجديد، والثاني القديم.

---

(١) «المهذب» (١/ ٣٤٠).

ولو نوى من الليل ونام جميع النهار صح صومه.

وعن أبي الطيب بن سلمة والإصطخري: أنه لا يصح كما لو كان مغمى عليه جميع النهار، واحتجا على ذلك بقوله في «المختصر»: «فإن أفاق في بعض النهار فهو صائم» يعني المغمى عليه، ثم قال: «وكذلك إن أصبح راقداً ثم استيقظ»[1]. فأشعر كلامه باشتراط الاستيقاظ في بعض النهار، والمذهب الأول.

والفرق بين النوم والإغماء، إن سلمنا أن مستغرقه مبطل: أن الإغماء يخرجه عن أهلية الخطاب ويلحقه بالمجنون. والنائم إذا نُبه تنبه، ولهذا لا يسقط قضاء الصلوات بالنوم ويسقط بالإغماء.

ولو نوى من الليل ثم عرض له الإغماء، فقد نص في «المختصر» في باب الصوم: أنه إذا كان مفيقاً في جزء من النهار صح صومه، وفي باب الظهار: أنه إذا كان مفيقاً في أول النهار صح صومه[2]، ويحكى مثله عن البويطي، وفي بعض كتبه: أن المرأة إذا كانت صائمة فحاضت أو أغمي عليها، بطل صومها، وذلك يقتضي اشتراط الإفاقة في جميع النهار.

وقال المزني: إذا نوى من الليل صح صومه وإن استغرق الإغماء جميع النهار كالنوم.

وخرَّج ابن سريج من نصِّه في الظهار: أنه يشترط الإفاقة في طرفي النهار وقت طلوع الفجر ووقت غروب الشمس.

وللأصحاب في المسألة طريقان: إثبات الخلاف ونفيه:

---

(١) انظر: (٩/ ٦٥).

(٢) انظر: (٩/ ٢٢٠).

أما المثبتون للخلاف فلهم طرق:

أظهرها: أن المسألة على ثلاثة أقوال:

أصحها: نصه في «المختصر» في باب الصوم، وبه قال أحمد[١]، ووجّهه الإمام[٢] بأن الدليل يقتضي اشتراط النية مقرونة بجميع أجزاء العبادة، إلّا أن الشرع لم يشترط ذلك واكتفى بتقديم العزم دفعاً للعسر، فلابد من أن يقع المعزوم عليه بحيث يتصور القصد إليه. وإمساك المغمى عليه لا يقع مقصوداً، فإذا استغرق الإغماء امتنع التصحيح، وإذا وُجدت الإفاقة في لحظة، أتبعنا زمان الإغماء زمان الإفاقة.

والثاني: اشتراط الإفاقة في أول النهار، وبه قال مالك رحمه الله[٣]، ووجّهه أنه حالة الشروع في الصوم، فينبغي أن تجتمع فيه صفات الكمال، ولهذا خص أول الصلاة باشتراط النية فيه.

والثالث: اشتراط الإفاقة في جميع النهار كالإفاقة عن الجنون والنقاء عن الحيض.

والطريق الثاني: أنه ليس في المسألة إلا قولان، الأول والثاني، وأما نصه الثالث، فهو محمول على ما إذا كان الإغماء مستغرقاً، أو على إغماء الجنون، أو على أن جوابه رجع إلى الحيض دون الإغماء، وقد يقع مثل ذلك في كلام الشافعي رضي الله عنه، حكى هذا الطريق والذي قبله الشيخ أبو حامد وغيره.

والثالث: أن المسألة على خمسة أقوال، هذه الثلاثة المنصوصة وقولان آخران مخرجان:

---

(١) والذي عليه أحمد: أنه متى أفاق المغمى عليه في جزء من النهار صح صومه سواء كان في أوله أو آخره. انظر: «المغني والشرح الكبير» (٣/ ٢١).

(٢) «نهاية المطلب» (٤/ ٤٧).

(٣) انظر: «الخرشي» (٢/ ٢٤٨)، «حاشية العدوي» (٢/ ٢٤٨).

أحدهما: ما ذكره المزني، جعله بعض الأصحاب قولاً مخرجاً من النوم، وبه قال أبو حنيفة(١).

والثاني: ما ذكره ابن سريج، ووجهه بأن الصلاة لما اعتبرت النية فيها ولم يعتبر النية في جميعها اعتبرت في طرفيها، كذلك حكم الإفاقة في الصوم.واستضعفت الأئمة هذا القول، حتى غلّط صاحب الحاوي ابن سريج في تخريجه وقال: لا يُعرف للشافعي ما يدل عليه.

وأما النافون للخلاف فلهم طريقان:

أحدهما: أن المسألة على قول واحد، وهو اشتراط الإفاقة في أول النهار. وما ذكره في الصوم مطلق محمول على ما بينه في الظهار.

وأظهرهما: أن المسألة على قول واحد، وهو اشتراط الإفاقة في جزء من النهار، وتعيين أول النهار في نصه في الظهار وقع على سبيل الاتفاق. وأما النص الثالث فقد قدمنا تأويله.

ولو نوى بالليل ثم شرب دواء فزال عقله نهاراً، فقد قال في «التهذيب»(٢): يرتب ذلك على الإغماء. إن قلنا: لا يصح الصوم في الإغماء، فهاهنا أولى. وإن قلنا: يصح، فوجهان. والأصح أن عليه القضاء، لأنه كان بصنعه.

ولو شرب المسكر ليلاً وبقي سكره في جميع النهار، فعليه القضاء. وإن بقي بعض النهار ثم صحا، فهو كالإغماء في بعض النهار، قاله في «التتمة».

---

(١) والذي عليه فقهاء الحنفية: أن من أغمي عليه في رمضان لم يقضِ اليوم الذي حدث فيه الإغماء لوجود الصوم فيه وهو الإمساك المقرون بالنية، إذ الظاهر وجودها منه، وقضى ما بعده لانعدام النية. انظر: «الهداية» (٢/ ٣٦٦)، «شرح فتح القدير» (٢/ ٣٦٦).

(٢) «التهذيب» (٣/ ١٧٨).

وأما لفظ الكتاب:

فمسألتا الجنون والنوم معلمتان بالواو لما حكينا من الوجهين.

وقوله: (في الإغماء أقوال)، يجوز إعلامه بالواو للطريقة النافية للخلاف. وما أطلقه من الأقوال محمول على طريقة إثبات الأقوال الخمسة، لكنه ذكر منها ثلاثة:

أحدها: المخرج الذي اختاره المزني، وهو قوله كالنوم.

والثاني: منصوصه في بعض كتبه، وهو قوله كالمجنون.

والثالث: منصوصه في باب الظهار.

وأما القولان الباقيان فلم يذكرهما، ولو حملنا ما أطلقه على الأقوال الثلاثة التي ذكرها، وقدرنا حصره خلاف المسألة فيها، لكان صاحب الكتاب منفرداً بنقل هذه الطريقة.

وقوله: (كالنوم وكالمجنون)، التشبيه بهما مبني على ظاهر المذهب فيهما، وجعله القول الثالث أصح الأقوال خلاف ما ذكره الجمهور، وإنما الأصح عندهم ما قدمنا ذكره، وما أطلقه من عبارات الزوال والانغمار والاستتار، فإنما أخذه من الإمام[1] حيث جعل لاختلال العقل مراتب:

أحدها: الجنون، وهو يسلب خواص الإنسان ويكاد يلحقه بالبهائم.

والثانية: الإغماء، وهو يغشى العقل ويغلب عليه حتى لا يبقى في دفعه اختيار.

والثالثة: النوم، وهو مزيل للتمييز لكنه سهل الإزالة، والعقل معه كالشيء المستور الذي يسهل الكشف عنه.

قال: ودونها مرتبة رابعة وهي الغفلة، ولا أثر لها في الصوم وفاقاً.

---

(١) «نهاية المطلب» (٤/ ٤٧).

قال:

(الرابع: الوقت القابلُ للصوم:

وهو جميعُ الأيامِ إلّا يومَ العيدينِ (ح) وأيامَ التشريق. (و) ولا يصحُّ صومُ المُتمتِّعِ في أيامِ التشريقِ على القولِ الجديد. وصومُ يومِ الشكِّ[1]؛ صحيحٌ إن وافَقَ نذراً أو قضاءً أو وِرداً، وإن لم يكن له سببٌ فهو منهيٌّ عنه (م ح)، وفي صحّتِه وجهانِ كالصلاةِ في الأوقاتِ المكروهة. ويومُ الشكّ: أن يتحدَّثَ برؤيةِ الهِلالِ من لا يثبُتُ الهِلالُ بشهادتِه كالعبيدِ والفُسّاق).

أيام السنة تنقسم إلى يوم الشك وغيره. وغيره ينقسم إلى يومي العيد وأيام التشريق وغيرها.

فأما غيرها من الأيام، فهو قابل للصوم بلا استثناء.

وأما يوما العيد فلا يقبلانه خلافاً لأبي حنيفة رحمه الله[2]، لأن عنده لو نذر صومهما كان له أن يصوم فيهما.

---

(١) اختلفت أقوال الفقهاء في تعريف يوم الشك. والذي ذهب إليه فقهاء الشافعية في القول المعتمد عندهم، أن يوم الشك هو يوم الثلاثين من شعبان إذا وقع في ألسنة الناس أنه رؤي، أو شهد به من ردت شهادتـه من النساء والعبيد أو الصبيان أو الفساق أو ما أشبـه ذلك من الشهود. أمـا إذا لم يتحدث برؤيته أحد أو لم يشهد برؤيته من ردّت شهادته فليس بيوم الشك. وأكتفي بذكر قول فقهاء الشافعية في هذا الموضوع خشية التطويل، ولتفصيل أقوال الفقهاء الآخرين في هذا الباب انظر رسالتي في الماجستير بعنوان: «ثبوت الأهلة في الشريعة الإسلامية» ص١٩٩.
وانظر كذلك: «المجموع» (٦/ ٤٠١)، «مغني المحتاج» (١/ ٤٣٣).

(٢) والذي عليه فقهاء الحنفية: أنه يكره الصوم في يومي العيد وأيام التشريق، والمستحب هو الإفطار. انظر: «البحر الرائق» (٢/ ٢٥٨)، «مجمع الأنهر» (١/ ٢٣٢).

لنا: أنه روي عن أبي هريرة رضي الله عنه: «أن النبي ﷺ نهى عن صوم يومين: يوم الأضحى ويوم الفطر»[١].

وأما أيام التشريق، فهل يجوز للمتمتع العادم للهَدي أن يصومها عن الثلاثة أيام اللازمة عليه في الحج؟ فيه قولان:

القديم ـ وبه قال مالك[٢] ـ: أنه يجوز لما روي عن عائشة رضي الله عنها أن النبي ﷺ أرْخص للمتمتع إذا لم يجد الهدي ولم يصم الثلاثة في العشر أن يصوم أيام التشريق[٣]، وإلى هذا ميل الشيخ أبي محمد.

والجديد: أنه لا يجوز، بل هي في عدم قبول الصوم كالعيدين لما روي أنه ﷺ قال: «لا تصوموا في هذه الأيام، فإنها أيام أكل وشرب وبعال»[٤].

---

(١) وهذا الحديث متفق عليه من حديث أبي هريرة وأبي سعيد وابن عمر، وانفرد به مسلم من حديث عائشة. وهو عند البخاري في باب صوم يوم الفطر، وفي باب الصوم يوم النهي (١/ ٢٤٩)، وعند مسلم في باب النهي عن صوم يوم الفطر ويوم الأضحى (٢/ ٧٩٩).

(٢) وهو إحدى الروايتين عند أحمد انظر: «قوانين الأحكام الشرعية» ص١٣٣، «المغني والشرح الكبير» (٣/ ١١١).

(٣) أخرجه الدارقطني في باب القبلة للصائم (٢/ ١٨٦) وفي إسناده يحيى بن سلام. وقال الدارقطني وابن حجر في «التلخيص» (٦/ ٤١٠): «يحيى ليس بالقوي». ورواه الدارقطني بإسناد صحيح عن الزهري عن عروة عن عائشة وأصله في صحيح البخاري في باب أيام التشريق (٢/ ٢٥٠) من حديث عروة عن عائشة، وعن سالم عن ابن عمر رضي الله عنهم قالا: «لا يُرخّص في أيام التشريق أن يُصَمْنَ إلّا لمن لم يجد الهَدْي».

(٤) روي هذا الحديث من حديث ابن عباس وأبي هريرة وعبد الله بن حذافة وأم خلدة الأنصارية. أخرجه الدارقطني في باب طلوع الشمس بعد الإفطار (٢/ ٢١٢)، وابن ماجَهْ في باب ما جاء في النهي عن صيام أيام التشريق (١/ ٥٤٨)، والطحاوي في «شرح معاني الآثار» (٤/ ٢٤٤)، وله طرق وألفاظ في كتب الحديث.

انظر: «التلخيص» (٦/ ٤١١)، «نصب الراية» (٢/ ٤٨٤)، «شرح معاني الآثار» (٢/ ٢٤٤).

فإن فرعنا على القديم، فهل يجوز لغير المتمتع صومها؟ فيه وجهان.

قال أبو إسحاق: نعم، لأن تجويز صومها للمتمتع إنما كان لأنه صوم له سبب، فيجوز مثل هذا الصوم لكل أحد دون التطوعات المحضة.

وقال الأكثرون: لا يجوز، لأن النهي عام والرخصة وردت في حق المتمتع خاصة. وذكر الإمام[1]: أن القاضي الحسين سلك مسلكاً يفضي إلى تنزيل يوم العيد منزلة يوم الشك قال: وما نراه قاله عن عقد.

وأما يوم الشك، فقد روي عن عمار بن ياسر رضي الله عنهما أنه قال: «من صام اليوم الذي يشك فيه فقد عصى أبا القاسم»[2]، فلا يصح صومه عن رمضان خلافاً لأحمد[3] حيث قال في رواية: إن كانت السماء مصحية كره صومه وإلاّ وجب صومه عن رمضان. وفي رواية: إن صام الإمام صاموا وإلّا أفطروا. وعنه رواية أخرى مثل مذهبنا.

---

(١) «نهاية المطلب» (٤/ ٧٥).

(٢) أخرجه أصحاب السنن الأربعة وغيرهم من حديث صلة بن زفر قال: «كنا عند عمار..» فذكره. وأخرجه البخاري تعليقاً في باب قول النبي ﷺ: «إذا رأيتم الهلال فصوموا، وإذا رأيتم الهلال فأفطروا» (٢/ ٢٢٩)، والترمذي في باب ما جاء في كراهية صوم يوم الشك، وقال: «حديث حسن صحيح» (٣/ ٧٩)، ورواه الحاكم في «المستدرك» وقال: «حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه» (١/ ٤٢٤)، والدارقطني في سننه وقال: «حديث صحيح، ورواته كلهم ثقات» (٢/ ١٥٧).

(٣) اختلفت أقوال الفقهاء إلى قولين فيما إذا صام يوم الشك عن فرض رمضان هل يجزئه عن فرض رمضان أم لا؟

القول الأول ـ وهو ما ذهب إليه فقهاء الحنفية وأحمد في رواية عنه ـ: هو يجزئه عن الفرض مع الكراهة.

القول الثاني ـ وهو ما ذهب إليه فقهاء المالكية والشافعية والحنبلية ـ: أنه لم يجزئه صومه عن رمضان إن ثبت هذا اليوم منه.

انظر: «المبسوط» (٣/ ٦٣)، «حاشية ابن عابدين» (٢/ ٣٨١)، «المنتقى» (٢/ ٧٢)، «الشرح الصغير» (١/ ٦٨٧)، «المجموع» (٦/ ٣٩٩)، «كشاف القناع» (٢/ ٣٤١)، «المغني والشرح الكبير» (٣/ ٤).

لنا: قوله ﷺ: «فإن غم عليكم فأكملوا عدة شعبان ثلاثين، ولا تستقبلوا رمضان بصوم يوم من شعبان»[١].

ويجوز صومه عن قضاء ونذر وكفارة، وكذا إذا وافق ورده في التطوع بلا كراهية. روي عن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «لا تستقبلوا الشهر بيوم أو يومين إلا أن يوافق ذلك صياماً كان يصومه أحدكم»[٢].

وعن القاضي أبي الطيب: أنه يكره صومه عما عليه من فرض.

قال ابن صباغ: وهذا خلاف القياس، لأنه إذا لم يكره ما له سبب من التطوع، فَلأَنْ لا يكره فيه الفرض كان أولى.

ولا يجوز أن يصوم فيه التطوع الذي لا سبب له[٣] خلافاً لأبي حنيفة ومالك رحمهما الله حيث قالا: لا كراهية في ذلك[٤].

لنا: حديث عمار رضي الله عنه، وأيضاً فقد روي عن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي ﷺ نهى عن صيام ستة أيام، ....

---

(١) أخرجه الحاكم في كتاب الصوم، وقال: «هذا حديث صحيح الإسناد» (١/ ٤٢٥)، وابن ماجَهْ في باب الزجر عن الصوم لرمضان قبل مضي ثلاثين يوماً لشعبان إذا لم يَـرَ الهلال (٤/ ١٥٤)، والترمذي في باب أن الصوم لرؤية الهلال والفطر له، وقال: «حديث حسن صحيح وقد روي من غير وجه» (٣/ ٧٢) وله ألفاظ وطرق. انظر كذلك للتفصيل: «التلخيص» (٦/ ٤١٣).

(٢) متفق عليه. وهو عند البخاري في باب لا يَتَقَدّمنّ رمضان بصوم يومٍ ولا يومين (٢/ ٢٣٠)، وعند مسلم في باب لا تقدموا رمضان بصوم يومٍ ولا يومين (٢/ ٧٦٢) وله عندهما ألفاظ.

(٣) وبه قال أحمد في رواية عنه. انظر: «الإنصاف» (٣/ ٢٤٩).

(٤) وهو رواية عند أحمد أيضاً. انظر: «المبسوط» (٣/ ٦٣)، «أحكام القرآن للجصاص» (١/ ٢٠٦)، «الهداية» (٢/ ٣١٥)، «المنتقى» (٢/ ٣٥) و(٢/ ٧٢)، «الشرح الصغير» (١/ ٦٨٧)، «الخرشي» (٢/ ٢٣٨)، «الإنصاف» (٣/ ٢٤٩)، «المبدع في شرح المقنع» (٣/ ٥٥).

أحدها اليوم الذي يشك فيه[١]، وهل يصح هذا الصوم؟ فيه وجهان كالوجهين في الصلاة في الأوقات المكروهة:

أصحهما: لا، لأنه منهيٌّ عنه كيوم العيد.

والثاني: نعم، لأنه قابل للصوم في الجملة.

ولو نذر صومه فهو على هذين الوجهين، فإن قلنا: يصح، فليصم يوماً آخر، ولو صامه خرج عن نذره، قاله في «التهذيب»[٢].

ولا يخفى أن اليوم الموصوف بكونه يوم الشك، هو الثلاثون من شعبان، ومتى يتصف بهذه الصفة؟ إن طبق الغيم ليلته فهو من شعبان وليس بيوم شك لقوله ﷺ: «فإن غم عليكم فأكملوا العدة ثلاثين»[٣]، ولا أثر لِظَنِّنا الرؤية لولا السحاب لبعد الهلال عن الشمس. وإن كانت السماء مصحية وتراءى الناس الهلال فلم يروه فليس بيوم شك بطريق الأولى إن لم يتحدث برؤية الهلال أحد. وإن وقع في ألسنة الناس أنه رؤي، ولم يقل عدل: أنا رأيته، أو قاله عدل وفرعنا على أنه لا يثبت بقول واحد، أو قاله عدد من النسوة أو العبيد أو الفساق وظن صدقهم، فهو يوم شك.

وحكى الموفق بن طاهر عن أبي محمد البَافي[٤]: أنه إذا كانت السماء مصحية ولم ير الهلال فهو يوم شك.

---

(١) أخرجه الدارقطني من حديث سعيد المقبري، وفي إسناده الواقدي. وقال الدارقطني: «غيره أثبت منه» (٢/ ١٥٧)، وأخرجه البيهقي في باب النهي عن استقبال شهر رمضان (٤/ ٢٠٨).
وقال ابن حجر في «التلخيص» (٦/ ٤١٥): «هذا هو عبد الله بن سعيد المقبري منكر الحديث».

(٢) «التهذيب» (٣/ ١٥٥).

(٣) سبق تخريجه قريباً (ص: ٣٩١).

(٤) وهو أبو محمد عبد الله بن محمد البافي الخوارزمي البخاري صاحب «الداركي» كان فقيهاً أديباً شاعراً، توفي سنة (٣٩٨هـ). البافي منسوب إلى باف وهي إحدى قرى خوارزم.
انظر: «تاريخ بغداد» (١٠/ ١٣٩)، «شذرات الذهب» (٣/ ١٥٢)، «طبقات الحسيني» ص١٠٧.

وعن الأستاذ أبي طاهر: أن يوم الشك ما تردد بين جائزين من غير ترجيح، فإذا شهد امرأة وعبد أو صبي، فقد ترجح أحد الجانبين وخرج اليوم عن كونه يوم شك. والمشهور ما تقدم.

ولو كان في السماء قطع سحاب يمكن أن يرى الهلال من خلالها وأن يخفى تحتها، فقد قال الشيخ أبو محمد: إنه يوم شك.

وقال غيره: إنما يكون كذلك بشرط التحدث على ما سبق.

وتوسط الإمام[1] بينهما فقال: إن كان في بلد يستقل أهلها بطلب الهلال فلم يتحدثوا برؤيته، فالوجه أن لا يجعل الغد يوم شك، وإن كان في سفر ولم يتعذر رؤية أهل القرى، فيحتمل أن يجعل الغد يوم شك، والله أعلم.

إذا عرفت ذلك فارجع إلى لفظ الكتاب، وأعلم قوله: (إلا يوم العيدين وأيام التشريق)، بالحاء والميم والألف. أما بالحاء، فلأن عنده صومها صحيح عند النذر فتكون قابلة للصوم. وأما بالميم، فلأن عنده يجوز للمتمتع صوم أيام التشريق، وهو رواية عن أحمد.

وقوله: (ولا يصح صوم المتمتع في أيام التشريق)، إن قرئ بالواو كان مقطوعاً عما سبق، وأحوج إلى إعلام ما سبق بالواو للقول القديم، فإنها قابلة للصوم على ذلك القول. وإن قرئ: (فلا يصح)، بالفاء ترتيباً له على ما سبق كان أحسن وأغنى عن الإعلام بالواو.

ويجوز أن يعلم قوله: (على الجديد)، بالواو، لأنه يقتضي إثبات خلاف في المسالة. وقد ذكر المزني أن القول القديم في المسألة مرجوع عنه، فلم يثبت بعض الأصحاب فيها خلافاً. وقوله: (فهو منهيٌّ)، معلم بالميم والحاء.

---

(١) «نهاية المطلب» (٤/ ٣٢).

وقوله: (أن يتحدث برؤية الهلال) يجوز إعلامه بالواو إما لما روينا عن الشيخ: فإنه لا يعتبر التحدث في تفسير يوم الشك، أو عن الأستاذ: فإنه يجعل خبر العبيد ونحوهم، مخرجاً له عن كونه يوم شك.

قال رحمه الله:

(القول في السُّنن:

وهي ثمانية: تعجيلُ الفطرِ بعدَ تيقُّنِ الغروبِ بتمرٍ أو ماء والوِصالِ منهيٌّ عنه ، وتأخيرُ السَّحورِ مُستحبّ، وكذا إكثارُ الصدقات، وكَثْرةُ تِلاوةِ القرآن، والاعتكاف؛ لا سيّما في العَشرِ الأخيرِ لطلبِ ليلةِ القَدْر، وكفُّ اللسانِ عن الهَذَيانِ وكذا كفُّ النفسِ عن جميع الشهوات؛ فهو سِرُّ الصوم، وتركُ السِّواكِ بعدَ الزوال، وتقديمُ غُسلِ الجَنابةِ على الصبح).

من سنن الصوم: تعجيل الفطر، قال ﷺ: «لا يزال الناس بخير ما عجَّلوا الفطر»[1]، وإنما يستحب التعجيل بعد تيقن غروب الشمس.

والسنة أن يفطر على تمر، فإن لم يجد فعلى ماء. روي أنه ﷺ قال: «من وجد التمر فليفطر عليه، ومن لم يجد التمر فليفطر على الماء فإنه طهور»[2] وذكر القاضي

(١) متفق عليه. وهو عند البخاري في باب تعجيل الفطر (٢/ ٢٤١)، وعند مسلم في باب فضل السحور وتأكيد استحبابه واستحباب تأخيره وتعجيل الفطر (٢/ ٧٧١).

(٢) أخرجه أبو داود في باب ما يفطر عليه (٣/ ٢٣٦)، والترمذي في باب ما جاء على ما يستحب عليه الإفطار (٣/ ٧٨)، وابن ماجَهْ في باب ما جاء على ما يستحب الفطر (١/ ٥٤٢)، والحاكم (١/ ٥٩٧) وقال: «هذا حديث صحيح على شرط البخاري ولم يخرجاه»، وقال الترمذي: «هذا حديث حسن صحيح».

الروياني أنه يفطر على التمر، فإن لم يجد فعلى حلاوة أخرى، فإن لم يجد فعلى الماء.

وعن القاضي حسين: أن الأولى في زماننا أن يفطر على ماء يأخذه بكفه من النهر ليكون أبعد عن الشبهة، وقوله في الكتاب: (على تمر أو ماء)، ليس للتخيير، بل الأمر فيه على الترتيب كما بيناه.

ومنها: التسحر، فهو مندوب إليه. قال ﷺ: «تَسَحَّروا فإن في السحور بركة»[1]، ويستحب تأخيره ما لم يقع في مظنة الشك. روي أنه كان بين تسحر رسول الله ﷺ مع زيد بن ثابت رضي الله عنه ودخوله وفي صلاة الصبح قدرُ ما يقرأ الرجل خمسين آية[2].

ومنها: ترك الوصال، فهو مكروه لغير النبي ﷺ، روي عن ابن عمر رضي الله عنهما أن النبي ﷺ نهى عن الوصال، فقيل: «يا رسول الله إنك تُواصل»، فقال: «إني لست مثلكم، إني أُطْعَم وأُسْقى»[3]، قال المسعودي: أصح ما قيل في معناه: أني أُعطى قوة الطاعم والشارب.

والوصال: أن يصوم يومين فصاعداً ولا يتناول بالليل شيئاً، وكراهة الوصال كراهة تحريم أو تنزيه؟ حكى صاحب «المهذب»[4] وغيره فيه وجهين:

أحدهما: أنها كراهة تحريم لظاهر النهي ومبالغة النبي ﷺ في منع من واصل.

---

(١) متفق عليه. وهو عند البخاري في باب بركة السحور من غير إيجاب (٢/ ٢٣٢)، وعند مسلم في باب فضل السحور وتأكيد استحبابه (٢/ ٧٧٠).

(٢) متفق عليه وهو عند البخاري في باب قدر كم بين السحور وصلاة الفجر (٢/ ٢٣١)، وعند مسلم في باب فضل السحور وتأكيد استحبابه (٢/ ٧٧١).

(٣) متفق عليه. وهو عند البخاري في باب الوصال (٢/ ٢٣٢)، وباب التنكيل لمن أكثر الوصال (٢/ ٢٣٢)، وعند مسلم في باب النهي عن الوصال في الصوم (٢/ ٧٧٤).

(٤) «المهذب» (١/ ٣٤٢).

والثاني: أنه كراهة تنزيه، لأن النهي إنما ورد مخافة الضعف، وهو أمر غير متحقق.

وظاهر كلام الشافعي رضي الله عنه هو الأول[١]، فإنه بعد ما روى خبر الوصال قال: وفرّق الله تعالى بين رسوله وبين خلقه في أمور، أباحها له وحظرها عليهم. فأشعر ذلك بكونه محظوراً. وأطلق في «التهذيب»[٢]: أن المواصل يعصي، وذلك يشعر بالحظر أيضاً.

ومنها: الجود والأفضال، فهو مندوب إليه في جميع الأوقات، وفي شهر رمضان آكد استحباباً اقتداء برسول الله ﷺ فإنه كان أجودَ الناس بالخير، وكان أجودَ ما يكون في رمضان[٣]، والمعنى في تخصيص رمضان بزيادة الجود وإكثار الصدقات، تفريغ الصائمين والقائمين للعبادة بدفع حاجاتهم.

ومنها: كثرة تلاوة القران والمدارسة به. وهو أن يقرأ على غيره ويقرأ عليه غيره، كان جبريل عليه السلام يلقى النبي ﷺ في كل ليلة من رمضان فيتدارسان القرآن[٤].

ومنها: الاعتكاف، لاسيما في العشر الأخير من رمضان لطلب ليلة القدر. كان رسول الله ﷺ يواظب عليه[٥].

---

(١) وهو الذي صححه النووي في «المجموع» (٦/ ٣٥٨).

(٢) «التهذيب» (٣/ ١٨٧).

(٣) متفق عليه من حديث أنس رضي الله عنه. وهو عند البخاري في كتاب بدء الوحي، باب كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله ﷺ (١/ ٤)، وعند مسلم في كتاب الفضائل، باب كان النبي ﷺ أجود الناس بالخير من الريح المرسلة (٤/ ١٨٠٣).

(٤) هو طرف الحديث الذي قبله.

(٥) متفق عليه. وهو عند البخاري في كتاب الاعتكاف، باب الاعتكاف في العشر الأواخر (٢/ ٢٥٥)، وعند مسلم في كتاب الاعتكاف، باب اعتكاف العشر الأواخر من رمضان (٢/ ٨٣٠).

ومنها: أن يصون الصائم لسانه عن الكذب والغيبة والمشاتمة ونحوها، ويكف نفسه عن الشهوات بكف الجوارح، فهو سر الصوم والمقصود الأعظم منه. روي عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال: «من لم يدع قول الزور والعمل به، فليس لله حاجة في أن يدع طعامه وشرابه»[1]، وروي أنه ﷺ قال: «الصيام جُنة، فإذا كان أحدكم صائماً فلا يَرفُث ولا يَجهَل، فإن امرؤٌ قاتله أو شاتمه فليقل: إني صائم»[2]. قال الأئمة: معناه فليقل في نفسه ولينزجر.

ومنها: ترك السواك بعد الزوال لما ذكرنا في سنن الوضوء. وأيضاً فقد روي عن خباب أن النبي ﷺ قال: « إذا صمتم فاستاكوا بالغداة ولا تستاكوا بالعشي، فإنه ليس من صائم تيبس شفتاه إلا كانتا نوراً بين عينيه يوم القيامة»[3]، وإذا استاك فلا فرق بين الرطب واليابس بشرط أن يحتزر عن ابتلاع شظية وتجرع رطوبة، وقد روي عن علي وابن عمر رضي الله عنهم أنه لا بأس بالسواك الرطب[4].

وقوله في الكتاب: (ترك السواك)، معلم بالميم والحاء[5]، لأنهما لا يكرهانه بعد

---

(١) أخرجه البخاري في باب من لم يدع قول الزور والعمل به في الصوم (٢/ ٢٢٨).

(٢) متفق عليه. وهو عند البخاري في باب هل يقول: «إني صائم» إذا شُتم؟ (٢/ ٢٢٨)، وعند مسلم في باب حفظ اللسان للصائم (٢/ ٨٠٦).

(٣) أخرجه البيهقي في باب من كره السواك بالعشي (٤/ ٣٧٥)، وقال ابن حجر في «التلخيص» (٦/ ٤٢٢): «أخرجه الدارقطني والبيهقي من حديثه ـ أي من حديث خباب ـ وضعفاه. وروياه أيضاً من حديث علي وضعفاه أيضاً».

(٤) أما رواية علي، فأخرجه البيهقي في باب من كره السواك بالعشي، بلفظ: «إذا صمتم فاستاكوا بالغداة ولا تستاكوا بالعشي ولكن بالليل فإن يبوس شفتي الصائم نور بين عينيه يوم القيامة» (٤/ ٢٧٤).
وأما رواية ابن عمر فرواه ابن أبي شيبة في باب ما ذكر في السواك الرطب للصائم، بلفظ: «لا بأس أن يستاك الصائم بالسواك الرطب واليابس» (٢/ ٢٩٦)، وفي الباب روايات أخرى.
انظر «التلخيص» (٦/ ٤٢٣).

(٥) انظر: «الهداية» (٦/ ٣٤٨)، «قوانين الأحكام الشرعية» ص١٣٧.

الزوال. وبالألف[١] لأن المسعودي وآخرين حكوا عن أحمد أنه لا يكره بعد الزوال في النفل ليكون أبعد عن الرياء ويكره في الفرض. وبالواو، لأن صاحب «المعتمد» حكى عن القاضي حسين مثل مذهب أحمد.

ومنها: يستحب تقديم غسل الجنابة عن الجماع والاحتلام على الصبح، ولو أخره على الطلوع لم يفسد صومه، كان رسول الله ﷺ يصبح جنباً من جماع أهله ثم يصوم[٢]، وما روي أنه ﷺ قال: «من أصبح جنباً فلا صوم له»[٣] محمول عند الأئمة على ما إذا أصبح مجامعاً واستدامه.

ولو طهرت الحائض ليلاً ونوت الصوم ثم اغتسلت بعد طلوع الفجر صح صومها أيضاً.

هذا شرح السنن الثمان التي ذكرها في الكتاب. ولا يخفى أن منها ما يعم الصوم، ومنها ما يخص صوم شهر رمضان، وللصوم وراءها سنن.

منها: أن يقول عند الفطر ما روي عن معاذ رضي الله عنه قال: «كان رسول الله ﷺ إذا أفطر قال: اللهم لك صمت، وعلى رزقك أفطرت»[٤].

---

(١) وقال أحمد باستحباب ترك السواك بالعشي. انظر: «المغني والشرح الكبير» (٣/ ٤٦).

(٢) متفق عليه من حديث عائشة وأم سلمة. وهو عند البخاري في باب الصائم يصبح جنباً (٢/ ٢٣٢)، وعند مسلم في باب صحة صوم من طلع عليه الفجر وهو جنب (٢/ ٧٨٠).

(٣) متفق عليه من حديث أبي هريرة. وهو عند البخاري في باب الصائم يصبح جنباً (٢/ ٢٣٢)، وعند مسلم في باب صحة صوم من طلع عليه الفجر وهو جنب (٢/ ٧٧٩)، وقال ابن حجر في «التلخيص» (٦/ ٤٢٤): «وفيه قصة في رجوعه عن ذلك لمَّا بلغه حديث أم سلمة وعائشة، وأنه لم يسمع ذلك من النبي ﷺ وإنما سمعه من الفضل».

(٤) أخرجه أبو داود من حديث معاذ بن زهرة في باب القول عند الإفطار، وقال: «هذا مرسل» (٣/ ٢٣٦)، وفيه ألفاظ وطرق أخرى، انظر للتفصيل «التلخيص» (٦/ ٤٢٥).

ومنها: أن يفطر الصائمين معه، فإن عجز عن عشائهم أعطاهم ما يفطرون به من شربة أو تمرة أو غيرهما.

ومنها: الاحتراز عن الحجامة والقبلة والمعانقة والعلك، وقد سبق ذكرها. وكذا الاحتراز عن ذوق الشيء ومضغ الطعام للطفل وإن كان لا يفسد الصوم بذلك.

قال رحمه الله:

(القسم الثاني: في مُبيحاتِ الإفطارِ ومُوجَباتِه:

أما المُبيح: فهو المرضُ والسفرُ الطويل. وطارئُ المرضِ في أثناءِ النهارِ مُبيح، وطارئُ السفرِ لا يُبيح. وإذا زالا وهو غيرُ مُفطرٍ لم يُبَحِ الإفطار. والمسافرُ إذا أصبحَ على نيّةِ الصومِ فله الإفطار. والصومُ أحبُّ من الفِطرِ في السفرِ لتبرئةِ الذِّمّة، إلا إذا كان يتضرَّرُ به).

كلام هذا القسم في مبيحات الإفطار ثم في أحكامه:

أما المبيح: فالمرض والسفر مبيحان بالإجماع والنص، قال الله تعالى: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ﴾ [البقرة: ١٨٤]، وعن النبي ﷺ أنه قال: «إن الله وضع عن المسافر الصوم وشطر الصلاة»[(١)].

(١) أخرجه النسائي من رواية عمرو بن أمية الضمري في باب ذكر وضع الصيام عن المسافر (٤/ ١٧٨)، وأخرجه الترمذي في باب ما جاء في الرخصة في الإفطار للحبلى والمرضع (٣/ ٩٤)، وأبو داود في باب اختيار الفطر (٣/ ٢٨٩) من حديث أنس بن مالك القشيري، رجل من بني عبد الله بن كعب، وقال الترمذي: «حديث حسن».

وشرط كون المرض مبيحاً، أن يجهده الصوم معه ويلحقه ضرر يشق احتماله على ما عدّدنا وجوه المضار في التيمم. ثم المرض إن كان مطبقاً، فله ترك النية بالليل. وإن كان يَحُمّ وتنقطع نظر، إن كان محموماً وقت الشروع، فله ترك النية وإلّا فعليه أن ينوي من الليل. ثم إن عاد واحتاج إلى الإفطار أفطر.

وشرط كون السفر مبيحاً، أن يكون طويلاً مباحاً كما سبق في القصر.

ثم في الفصل مسائل:

إحداها: لو أصبح صائماً وهو صحيح فمرض في أثناء النهار، كان له أن يفطر لوجود المعنى المحوج إلى الإفطار من غير اختياره.

ولو أصبح صائماً مقيماً ثم سافر، لم يجز له أن يفطر في ذلك اليوم[1] خلافاً لأحمد في رواية وللمزني[2].

لنا: أن الصوم عبادة تختلف بالسفر والحضر، فإذا أنشأها في الحضر ثم سافر غلّب حكم الحضر كالصلاة، واحتج المزني بأن النبي ﷺ صام في مخرجه إلى مكة في رمضان حتى بلغ كُرَاعَ الغَميم ثم أفطر[3]، وبنى هذا الاحتجاج على ظنه أن ذلك كان في يوم واحد.

---

(١) وبه قال فقهاء الحنفية والمالكية.
انظر: «شرح فتح القدير» (٢/ ٣٦٥)، «قوانين الأحكام الشرعية» ص١٣٩.

(٢) انظر: «المختصر» (٩/ ٦٦)، «المغني والشرح الكبير» (٣/ ١٩) و(٣/ ٣٣).

(٣) أخرجه مسلم من حديث جابر في باب جواز الصوم والفطر في شهر رمضان للمسافر في غير معصية إذا كان سفره مرحلتين فأكثر (٢/ ٧٨٥)، وأخرجه من نحوه البخاري من حديث ابن عباس في باب إذا صام أياماً من رمضان ثم سافر (٢/ ٢٣٧).
كُرَاع الغَميم، بالغين المعجمة: واد أمام عسفان على ثلاث مراحل من مكة المكرمة.
انظر: «معجم البلدان» (٤/ ٢١٤)، «التلخيص» (٦/ ٤٢٧).

قال الأصحاب: وهو وَهم، فإن بين المدينة وكُرَاع الغميم مسيرة ثمانية أيام، والمراد من الحديث: أنه صام أياماً في سفره ثم أفطر.

وقد قيل: المزني تبين له ذلك فرجع عن هذا الاحتجاج، وإن لم يرجع عن مذهبه.

وقوله في الكتاب: (وطارئ السفر لا يبيح)، يجوز أن يُعلَم مع الألف والزاي بالواو، لأن الحناطي حكى طريقاً أن المسألة على وجهين. وأيضاً فإن الموفق بن طاهر زعم أن ابن خيران أشار إليه. وعلى المذهب الصحيح، لو أفطر بالجماع لزمته الكفارة خلافاً لأبي حنيفة ومالك ولأحمد في إحدى الروايتين[1].

ولو نوى المقيم بالليل ثم سافر قبل طلوع الفجر، فإن فارق العمران قبل الطلوع فله أن يفطر، وإن فارقه بعد الطلوع فلا، لأن ابتداء صومه وقع في الحضر.

الثانية: لو أصبح المسافر صائماً ثم أقام في خلال النهار، فهل له أن يفطر؟ ظاهر المذهب وبه قال أبو إسحاق[2]: أنه ليس له ذلك، كما لو افتتح الصلاة في السفر ثم نوى الإقامة في أثنائها، أو سارت به السفينة فدخل البلد. وهذا هو الذي ذكره في الكتاب[3]. وعن ابن أبي هريرة: أن له الفطر، لأن الفطر مباح له في أول النهار مع العلم بحال اليوم، فكذلك في آخره كما لو استدام السفر. ونقل عن الحاوي: أن هذا هو المنصوص في حرملة[4].

---

(١) والذي عليه فقهاء الحنفية والمالكية والحنبلية هو وجوب الكفارة والقضاء.

انظر: «الهداية» (٢/ ٣٣٦)، «قوانين الأحكام الشرعية» ص١٣٧، «المغني والشرح الكبير» (٣/ ٥٤).

(٢) «المهذب» (١/ ٣٢٧).

(٣) وهو الذي صححه النووي وجمهور الشافعية. انظر: «المجموع» (٦/ ٢٦٢).

(٤) انظر: «الحاوي الكبير» (٣/ ٤٤٨).

ولو أصبح المريض صائماً ثم برأ في خلال النهار، فقد قطع كثيرون بأنه لا يجوز له الإفطار. وطرد صاحب «المهذب»[(١)] حكاية الوجهين فيه، ولعله الأولى.

الثالثة: المسافر إذا أصبح على نية الصوم ثم بَدَا لَه جاز له أن يفطر لدوام العذر. وقد روي أن النبي ﷺ أفطر بعد العصر بِكُرَاعِ الغَمِيم بقدح ماءٍ، لمَّا قيل له: «الناس يشق عليهم الصيام»[(٢)]، وأبدى الشيخ أبو إسحاق[(٣)] والإمام[(٤)] في المسألة احتمالاً، ووجّهاه بأنه شرع في فرض المقيمين فلزمه، كما لو شرع في الصلاة مُتِماً ثم أراد القصر[(٥)]. وإذا قلنا بالمشهور، فهل يكره له الإفطار؟ فيه وجهان عن القاضي حسين.

الرابعة: للمسافر أن يصوم وله أن يفطر لما روي عن أبي سعيد الخدري قال: «غَزَونا مع رسول الله ﷺ لِسِتَّ عشرةَ مضَتْ من رمضان. فمِنَّا من صام ومنا من أفطر، فلم يَعِب الصائمُ على المفطر ولا المفطرُ على الصائم»[(٦)]. وروي أنه ﷺ قال لحمزة بن عمرو الأسلَمي رضي الله عنه: «إن شئت فصم وإن شئت فأفطر»[(٧)].

---

(١) «المهذب» (١/ ٣٢٨).

(٢) وهو رواية مسلم في الحديث السابق (ص:٤٦٥).

(٣) «المهذب» (١/ ٣٢٧).

(٤) «نهاية المطلب» (٤/ ٥٢).

(٥) والذي يظهر من قول النووي في «الروضة» في هذا الاحتمال (٢/ ٢٣٥): «أن الأصح هو جواز الإفطار».

(٦) أخرجه مسلم في باب تغليظ تحريم الجماع في نهار رمضان على الصائم (٢/ ٧٨٦).

(٧) متفق عليه من حديث عائشة. ورد فيه أن حمزة بن عمرو سأل النبي ﷺ وكان كثير الصيام: «أأصوم في السفر؟» فذكره. وهو عند البخاري في باب الصوم في السفر والإفطار (٢/ ٢٣٧)، وعند مسلم في باب التخيير في الصوم والإفطار في السفر (٢/ ٧٨٩).

وأيهما أفضل؟

إن كان لا يتضرر بالصوم، فالصوم أفضل، وبه قال مالك وأبو حنيفة[١]، وقد ذكرنا وجهه، وما يحكى فيه من الخلاف في صلاة المسافرين.

وإن كان يتضرر بالصوم، فالفطر أفضل له لما روي عن جابر رضي الله عنه قال: كنا مع رسول الله ﷺ زَمَانَ غزوةِ تبوك، فمر برجل في ظل شجرة يُرَشُّ الماء عليه فقال: «ما بـال هذا؟» قالوا: «صائـم»، فقال ﷺ: «ليس من البرِّ الصيام في السفر»[٢].

وذكر في «التتمة»: أنه لو لم يتضرر في الحال لكنه يخاف الضَّعف لو صام وكان السفر سفر حج أو غزو، فالأولى أن يفطر أيضاً لما روي أنه ﷺ أمر الناس بالفطر عام الفتح وقال: «تَقَوَّوا لِعَدُوِّكم»[٣].

وقوله: (إلّا إذا كان يتضرر)، ضَبط الإمام[٤] التضرر بخوف المرض، ولا شك أن خوف الهلاك في معناه. واعلم أن أصل المسألة قد ذكره مرّةً في صلاة المسافرين، لكن زاد هاهنا شيئين:

أحدهما: بيان علة أفضلية الصوم.

---

(١) وبه قال فقهاء الحنابلة أيضاً. انظر: «الهداية» (٢/ ٣٥١)، «قوانين الأحكام الشرعية» ص١٣٨، «كشاف القناع» (٢/ ٣١١).

(٢) متفق عليه من حديث جابر. وهو عند البخاري في باب قول النبي ﷺ لمن ظُلِّل عليه واشتد الحر: «وليس من البرِّ الصوم في السفر» (٢/ ٢٣٨)، وعند مسلم في باب جواز الصوم والفطر في شهر رمضان للمسافرين في غير معصية إذا كان سفره مرحلتين فأكثر (٢/ ٧٨٤).

(٣) أخرجه مسلم من حديث أبي سعيد في باب أجر المفطر في السفر إذا تولى العمل (٢/ ٧٨٩)، وأخرجه مالك في «الموطأ» باب ما جاء في الصوم في السفر، عن بعض أصحاب الرسول ﷺ (٢/ ٢٩٤).

(٤) «نهاية المطلب» (٤/ ٥١).

والثاني: استثناء حالة التضرر، ولو لم يذكرها ثَمَّ واقتصر على ما أورده في هذا الموضع لكَفى.

وقوله في أول الفصل: (أما المبيح فهو المرض والسفر)، يشعر ظاهره بحصر المبيح فيهما، لكن من غلبه العطش حتى خاف الهلاك، فله الفطر وإن كان مقيماً صحيح البدن.

قال:

(أما مُوجَباتُ الإفطارِ فأربعة:

الأوَّل: القضاء: وهو واجبٌ على كلِّ تاركٍ بردّةٍ (ح) أو سفرٍ أو مرضٍ أو إغماءٍ أو حيض. ولا يجبُ على مَن تركَ بجُنونٍ أو صِباً أو كُفرٍ أصليّ. وما فاتَ من بعضِ الشهرِ في أيامِ الجُنونِ لا يُقضى (ح). ولو أفاقَ في أثناءِ النهارِ ففي قضاءِ ذلك اليومِ وجهان. ولا يجبُ التتابعُ في قضاءِ رمضان).

مقصود الفصل: الكلام فيمن يلزمه قضاء صوم رمضان.

ولا شك أن من ترك النية الواجبة عمداً أو سهواً، فعليه القضاء، وكذلك كل من أفطر. نعم لو كان إفطاره بحيث يوجب الكفارة، ففي القضاء خلاف سيأتي ذكره من بعد.

وما فات بسبب الكفر، لا يجب قضاؤه على الكافر الأصلي. قال الله تعالى: ﴿قُل لِّلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِن يَنتَهُواْ يُغۡفَرۡ لَهُم مَّا قَدۡ سَلَفَ﴾ [الأنفال: ٣٨] ويجب على المرتد خلافاً لأبي حنيفة رحمه الله على ما مر في الصلاة[1].

(١) والذي عليه فقهاء الحنفية في قضاء صوم رمضان على المرتد: أن المرتد ليس له أهلية حتى يجب عليه القضاء، لأن الأهلية تتحقق بالإسلام والبلوغ. انظر: «شرح العناية» (٢/ ٣٦٤).

والمسافر والمريض إذا أفطرا قضيا. قال الله تعالى: ﴿فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة: ١٨٤].

وما فات بالإغماء يجب قضاؤه سواء استغرق جميع الشهر أو لم يستغرق، لأنه نَوع مرض يَغْشَى العقلَ بخلاف الجنون. ولهذا يجوز الإغماء على الأنبياء عليهم السلام ولا يجوز الجنون عليهم. ويخالف الصلاةَ حيث يُسْقِط الإغماءُ قضاءها، لأن الصلاة تتكرَّر والإغماء قد يمتَدّ وقد يتكرر، فوجوب القضاء يجرّ عُسْراً وحَرَجاً. ونقل صاحب «التهذيب»[1] و«التتمة» عن ابن سريج: أن الإغماء إذا استغرق أسقط القضاءَ.

ويجب على الحائض قضاء أيام الحيض كما مر في الحيض.

ولا يجب الصوم على الصبي والمجنون، ولا قضاء عليهما. ولا فرق في إسقاط الجُنون القضاء بين أن يستغرق النهار أو لا يستغرقه، ولا بين أن يستغرق الشهر أو لا يستغرقه. وقال مالك[2]: الجُنون لا يسقط القضاء كالإغماء، وهو إحدى الروايتين عن أحمد[3].

فليكن قوله: (بجنون)، معلماً بالميم والألف، وبالحاء أيضاً[4]، لأن اللفظ يشمل ما إذا ترك بالجنون جميعَ أيامِ الشهر، وما إذا ترك بعضها. وعندَ أبي حنيفة رحمه الله إذا أفاق المجنون في أثناء الشهر، فعليه قضاء ما مضى من الشهر. ويجوز أن يعلم بالواو أيضاً لأُمور ثلاثة:

---

(١) «التهذيب» (٣/ ١٧٧).

(٢) انظر: «قوانين الأحكام الشرعية» ص١٣١.

(٣) وقال فقهاء الحنابلة: يلزم القضاء على المغمى عليه دون المجنون.
انظر: «المغني والشرح الكبير» (٣/ ٢٢).

(٤) انظر: «الهداية» (٢/ ٣٦٧).

أحدها: أن فيما علق عن الشيخ أبي محمد رحمه الله حكاية قول مثل مذهب مالك.

والثاني: أن المُحَامِلي ذكر أن المزني نقل في «المنثور» عن الشافعي رضي الله عنه مثل قول أبي حنيفة[١].

والثالث: أن المُحاملي في آخرين حكوا عن ابن سريج مثل مذهب مالك. وهذا ينافي ما نقل عنه في الإغماء، ويشبه أن يكون أحدهما غلطاً، وهذا أقرب إليه، لأن كل من نقله ضَعَّفَه.

وقوله: (وما فات من بعض الشهر في أيام الجنون لا يقضى)، جارٍ مجرى التوكيد والإيضاح، وإلا فقوله: (على من ترك بجنون) يتناوله بإطلاقه.

ولو أعدتَ العلامات على قوله: (لا يقضي)، لأصبت، أما علامة أبي حنيفة فظاهرة، وأما غيرها فلأن من يأمر بالقضاء إذا استغرق الجُنون الشهر أولى أن يأمر به عند عدم الاستِغراق.

وما ذكرنا كله في الجُنون الذي لم يتصل بسبب يقتضي القضاء، فأما إذا ارتد ثم جن، أو سكر ثم جن، فقد روى الحَنَّاطي فيه وجهين في لزوم القضاء، ولعل الظاهر الفرق بين اتصاله بالرِّدَّة واتصاله بالسُّكر كما مرّ في الصلاة.

وقوله: (ولو أفاق في أثناء النهار، ففي قضاء ذلك اليوم وجهان)، هذه الصورة معادة في درج زوال سائر الأعذار في أثناء النهار، حيث قال: وفي وجوب قضاء هذا اليوم تردد، وسنشرحه.

ولا يجب التتابع في قضاء رمضان[٢] لما روي أن النبي ﷺ سئل عن قضاء رمضان

---

(١) انظر: «المختصر» (٩/ ٦٥).

(٢) وبه قال فقهاء الحنفية والحنبلية.

انظر: «مجمع الأنهر» (١/ ٢٥٠)، «كشاف القناع» (٢/ ٣٣٢).

فقال: «إن شاء فَـرَّقه وإن شاء تابَعَه»[١]، ويستحب ذلك لما روي أنه ﷺ قال: «من كان عليه صومٌ من رمضان فليَسْرُدْهُ ولا يَقْطَعْه»[٢].

وأعلم قوله: (ولا يجب)، بالميم، لأن الإمام نقل عن مالك رحمهما الله إيجاب التتابع فيه[٣]، وتابعه المصنف، لكن الذي رواه الأكثرون عن مالك أنه لا يجب التتابع فيه، وإنما حكوا هذا المذهب عن داود وبعض أهل الظاهر وذكروا: أنهم وإن أوجبوه لم يشترطوه للصحة[٤].

قال:

(الثاني: الإمسـاكُ تشـبيهاً بالصائمـين: وهو واجـبٌ على كلِّ مُتعَدٍّ بالإفطارِ في شهرِ رمضان، غيرُ واجبٍ على مَن أُبيحَ له الفِطرُ إباحةً حقيقيةً كالمسافرِ (ح) والمريضِ (ح) بعدَ القُدومِ والبُرْءِ في بقيّةِ النهار. ويجبُ على من أصبحَ يومَ الشكِّ مُفطراً إذا بانَ أنه من رمضانَ على الصحيح).

الإمساك تشبيهاً بالصائمين من خَوَاصّ رمضان كالكفارة، فلا إمساك على من

---

(١) أخرجه الدارقطني من حديث ابن عمر ثم قال: «لم يسنده غير سفيان بن بشر» (٢/ ١٩٣)، وقال ابن حجر في «التلخيص» (٦/ ٤٣٤): «وإسناده ضعيف أيضاً». وأخرج من نحوه البيهقي من حديث أبي عبيدة ومعاذ بن جبل وأنس وأبي هريرة ورافع بن خديج في باب قضاء شهر رمضان إن شاء متفرقاً وإن شاء متتابعاً (٤/ ٢٥٨).

(٢) أخرجه الدارقطني (٢/ ١٩١) وفي إسناده عبد الرحمن بن إبراهيم، وقال عنه الدارقطني: «ضعيف الحديث»، وقال عنه ابن حجر في «التلخيص» (٦/ ٤٣٤): «قد صرح ابن أبي حاتم عن أبيه إنكار هذا الحديث بعينه على عبد الرحمن».

(٣) وقال فقهاء المالكية في التتابع: يستحب أن يكون القضاء متتابعاً، فإن فرقها أجزأه كصيام كفارة اليمين ثلاثة أيام، وقضاء رمضان وغير ذلك. انظر: «الخرشي» (٢/ ٢٤٢).

(٤) انظر: «المحلى» (٦/ ٢٠٠).

تَعَدّى بالإفطار في نذرٍ أو قضاء. قال الإمام[1]: والأمر بالإمساك مشبه بالتَّغْلِيظ، وطرف من العقوبة، ومضادة القصد. ثم الممسك متشبه وليس في عبادة بخلاف المُحْرِم إذا أفسد إحرامه.

ويظهر أثره في أن المُحرم بعد فساد إحرامه لو ارتكب محظوراً لزمته الفدية، والممسك لو ارتكب محظوراً لا يلزمه شيء سوى الإثم. وفي الفصل صور:

إحداها: يجب الإمساك على كل من تعدى بالإفطار في رمضان، وكذا لو ارتد أو نوى الخروج من الصوم، إن قلنا: إنه يبطل بنية الخروج، ويجب أيضاً على من نسي النية من الليل، وكان نسيانه يشعر بترك الاهتمام بأمر العبادة، فهو ضرب تقصير، ويجوز أن يوجه الأمر بالإمساك بأن الأكل في نهار رمضان حرام على غير المعذور، فإن فاته الصوم بتقصير أو غير تقصير لم يرتفع التحريم.

الثانية: لو أقام المسافر أو بَـرَأَ المريض اللذان يباح لهما الإفطار في أثناء النهار، فلهما ثلاث أحوال:

إحداها: أن يُصْبِحا صائمَيْن وداما عليه إلى زوال العذر. فقد ذكرنا المذهب الظاهر وخلاف ابن أبي هريرة فيه.

والثانية: أن يزول عذرهما بعد ما أفطرا. فيستحب لهما الإمساك لحرمة الوقت ولا يجب. وبه قال مالك خلافاً لأبي حنيفة رحمه الله حيث أوجبه، وبه قال أحمد في أصح الروايتين[2].

---

(١) «نهاية المطلب» (٤/ ٥٤).

(٢) انظر: «الهداية» (٢/ ٣٥٢)، «شرح فتح القدير» (٢/ ٣٥٢)، «قوانين الأحكام الشرعية» ص١٣٩، «المغني والشرح الكبير» (٢/ ٧٢).

لنا: أن زوالَ العُذر بعد التَرَخُّص لا يُؤَثّر، كما لو قصر المسافر ثم أقام والوقت بَاقٍ. وإذا أكلا فلْيُخْفِيَاه كي لا يتعرَّضا للتُّهمة وعقوبة السلطان. ولهما الجماع بعد زوال العذر إذا لم تكن المرأة صائمةً بأن كانت صغيرةً أو طهرت من الحيض ذلك اليوم.

والثالثة: أن يُصبِحا غير ناويَيْن ويَزولُ العذر قبل أن يأكلا. فهل يلزمهما الإمساك؟ فيه وجهان:

أحدهما: نعم كما لو لم يصل المسافر حتى أقام لا يجوز له القصر.

وأصحهما: أنه لا يلزمه، لأن من أصبح تاركاً للنية فقد أصبح مفطراً، وكان كما لو أكل والوجهان مُفرَّعان على ظاهر المذهب في الحالة الأولى، فأما من جَوَّزَ له الأكل ثَمّ فهاهنا أولى أن يجوز.

الصورة الثالثة: إذا أصبح يوم الشك مفطراً ثم ثبت أنه من رمضان، فلا يخفى أنه يلزمه قضاؤه. وهل يجب عليه إمساك بقية النهار؟ فيه قولان:

أصحهما: نعم، لأن الصوم واجب عليه إلا أنه كان لا يعرفه، فإذا بان لزمه الإمساك. قال الإمام[1] رحمه الله: وتخريجه على القاعدة التي ذكرنا أن الأمر بالإمساك تغليظ وعقوبة، إنا قد ننزل المُخْطِئ منزلة العامِدِ لانتسابه إلى ترك التَحَفُّظ، ألا ترى أنا نحكم بحرمان القاتل خطأ عن الميراث.

والثاني ـ قاله في «البويطي» ـ: لا، لأنه أفطر بعذر فلم يلزمه إمساك بقية النهار كالمسافر إذا قدم بعد الإفطار.

وفرض أبو سعد المتولي هذين القولين فيما إذا بان أنه من رمضان قبل أن يأكل

---

(١) «نهاية المطلب» (٤/ ٥٥).

شيئاً، ثم رتب عليه ما إذا بان بعد الأكل فقال: إن لم نوجب الإمساك ثم فهاهنا أولى، وإلا فوجهان. أظهرهما الوجوب أيضاً.

ولنعد إلى ما يتعلق بلفظ الكتاب:

قوله: (في شهر رمضان)، ينبه على ما قدمنا أن وجوب الإمساك من خواص رمضان.

وقوله: (غير واجب على من أبيح له الفطر)، معلم بالحاء والألف، ثم اللفظ متناول للحالة الثانية والثالثة من أحوال مسألة المسافر والمريض على ما فصلنا، فيجوز أن يعلم بالواو أيضاً للخلاف في الحالة الثالثة، وأيضاً فإنه حكى عن «الحاوي» وجهاً في أن المريض إذا أفطر ثم بَرأ هل يلزمه إمساك بقية النهار؟ وذكر أن الوجوب طريقة أصحابنا البغداديين، والمنع طريقة البصريين[1].

والفرق بين المريض والمسافر: أن المريض إنما يفطر للعجز، فإذا قدر وجب أن يمسك. والمسافر يفطر رخصة وإن أطاق الصوم.

وقوله: (إباحة حقيقية)، فيه إشارة إلى الفرق بين صورة المريض والمسافر وصورة يوم الشك. فإن أصح القولين وجوب الإمساك يوم الشك، وذلك لأن المسافر والمريض يباح لهما الأكل مع العلم بحال اليوم وكونه من رمضان حقيقة، وفي يوم الشك إنما أبيح الأكل، لأنه لم يتحقق كونه من رمضان، فإذا تحققه لزمه الإمساك.

---

(١) وقال الماوردي في «الحاوي» (٣/ ٤٤٧): «فأما المريض إذا أفطر في صدر النهار لمرض، ثم صح في آخره، فعند البغداديين من أصحابنا أنه كالمسافر لا يلزمه الإمساك، وعند البصريين عليه أن يمسك، لأنه إنما أبيح له الفطر لعجزه عن الصوم، فإذا زال العجز وأمكنه الصوم ارتفع معنى الإباحة ولزمه الإمساك وليس كذلك المسافر، لأنه يفطر وإن طاق الصوم، والقول الأول أقيس، وهذا أشبه».

وقوله: (بعد القدوم)، لا يخفى رجوعه إلى المسافر وإن تخلل بينهما ذِكْر المريض، ثم هو في أكثر النسخ بعد القدوم وقبله، وطرح بعضهم «وقبله»، لأنه أوضح من أن يحتاج إلى ذكره، والممكن فيه أن يقال: إنما ذكره كي لا يتوهم أن المسافر إذا أكل وتقوَّى يلزمه الاقتصار عليه تقديراً للأكل بقدر الحاجة. وثبت أن بعض المعتنين بهذا الكتاب جعل مكانه: (والبرء) وهُو حَسَن.

قال:

(وأما الصِّبا والجنونُ والكُفرُ إذا زالَ لم يجبِ الإمساكُ في وجه، ويجبُ في وجه، ويجبُ على الكافرِ دونَهما في وجه. ويجبُ على الصبيِّ والكافرِ دونَ المجنونِ في الوجه؛ لأنهما مأمورانِ على الجُملة. وفي وجوبِ قضاءِ هذا اليومِ أيضاً تردُّد).

إذا بلغ الصبي أو أفاق المجنون أو أسلم الكافر في أثناء يوم من رمضان، فهل يلزمهم إمساك بقية اليوم؟ فيه أربعة أوجه:

أصحها: لا، لأنهم لم يدركوا وقتاً يسع الصوم ولا أمروا به، والإمساك تبع للصوم ولأنهم أفطروا بعُذْر فأشبهوا المُسافر والمريض.

والثاني: نعم، لأنهم أدركوا وقت الإمساك وإن لم يدركوا وقت الصوم.

والثالث: أنه يجب على الكافر دون الصبي والمجنون، فإنهما معذوران ليس إليهما إزالة ما بهما، والكافر مأمور بترك الكفر وبالإتيان بالصوم.

والرابع: أنه يجب على الصبي والكافر دون المجنون. أما الكافر فلِما ذُكِرَ، وأما

الصبي فلأنه متمكن من الإتيان بالصوم، ومَأْمُور به أمر تدريب على ما مرّ في الصلاة بخلاف المجنون.

وقوله في الكتاب: (لم يجب الإمساك)، معلم بالحاء[1]، لأن مذهب أبي حنيفة رحمه الله مثل الوجه الثاني. وبالألف[2]، لأنه أصح الروايتين عن أحمد.

وقوله: (ويجب)، بالميم[3]، لأنّ مذهب مالك كالوجه الأول.

وإذا فهمتَ هذه الوجوه عرفتَ أن الكافر أولاهُم بالوجوب، والمجنون أولاَهُم بالمنع، والصبي بينهما. فلك أن تُرتّب فتقول: في وجوب الإمسَاك على الكافر وجهان إن أوجَبنا، ففي الصبي وجهان إن أوجَبنا، ففي المجنون وجهان. ولك أن تعكس فتقول: في وجوبه على المجنون وجهان، إن لم يجب ففي الصبي وجهان، إن لم يجب ففي الكافر وجهان. ولهذا الترتيب نقل صاحب «المعتمد» طريقة قاطعة بالوجوب على الكافر. هذا بيان الخلاف في وجوب الإمساك.

وهل عليهم قضاء اليوم الذي زال العذر في خلاله؟

أما الصبي إذا بلغ في خلال النهار فينظر، إن كان ناوياً من الليل صائماً، فظاهر المذهب أنه لا قضاء عليه، ويلزمه الإتمام. ولو جامع بعد البلوغ فيه، فعليه الكفارة. وفيه وجه: أنه يستحب الإتمام ويلزمه القضاء، لأنه لم ينوِ الفرض، ويحكى هذا عن ابن سريج.

---

(١) انظر: «الهداية» (٢/ ٣٦٣)، «شرح فتح القدير» (٢/ ٣٦٣).

(٢) انظر: «المغني والشرح الكبير» (٣/ ١٥).

(٣) وهو قول فقهاء المالكية فيمن زال عُذره المبيح كصبي بلغ ومريض صحّ ومسافر قدم نهاراً. وأما من أسلم فيه ندب له إمساك بقية اليوم.
انظر: «الخرشي» (٢/ ٢٣٩)، «الشرح الصغير» (١/ ٦٨٨).

وإن أصبح مفطراً ففيه وجهان، وقال في «التهذيب»[١]: قولان:

أحدهما: أنه يلزمه القضاء كما إذا أدرك شيئاً من الوقت يلزمه الصلاة.

وأصحهما ـ وبه قال أبو حنيفة رحمه الله[٢]: لا يلزمه، وقد ذكرنا الفرق بين الصوم والصلاة في كتاب الصلاة مع طرف من فقه المسألة. وهذا الخلاف مفرّع على ظاهر المذهب في أنه إذا بلغ صائماً فلا قضاء عليه. فأما من يوجب القضاء ثَمّ فهاهنا أولى بأن يوجب.

وأما إذا أفاق المجنون أو أَسْلم الكافر، ففيهما طريقان:

أحدهما: طرد الخلاف، وهذا أظهر عند الأكثرين. والأظهر من الخلاف أنه لا قضاء[٣]، ويحكى ذلك في الكافر عن نصه في القديم و«الأم» و«البويطي».

والثاني: القطع بالمنع في حق المجنون، لأنه لم يكن مأموراً بالصوم في أول النهار، وبالإيجاب في حق الكافر، لأنه مُتعدٍّ بترك الصوم. وهذا أصحّ عند صاحب «التهذيب»[٤].

ويجوز أن يُعلَمَ قوله فيما سبق: (ولو أفاق في أثناء النهار ففي وجوب قضاء هذا اليوم وجهان)، بالواو إشارة إلى الطريقة القاطعة بالمنع. وكذلك قوله هاهنا: تردّد لهذه الطريقة، والطريقة الجازمة بالإيجاب في الكافر، فإنه أجاب عن طرد الخلاف

---

(١) «التهذيب» (٣/ ١٧٧).

(٢) انظر: «شرح فتح القدير» (٢/ ٣٦٤)، «شرح العناية» (٢/ ٣٦٤).

(٣) والمذهب الصحيح عند فقهاء الشافعية: أنهما كالصبي المفطر، فلا قضاء عليهما. انظر: «الروضة» (٢/ ٢٣٨).

(٤) «التهذيب» (٣/ ١٧٧).

في الصور، إلا أن يفسر التردد الذي أبهمه بتردد الطريقة في بعض الصور، والقول أو الوجه في بعضها.

وهل للخلاف في القضاء تعلق بالخلاف في الإمساك تَشَبُّهاً؟

نقل الإمام[١] عن الصيدلاني: أن من يوجب التشبه، يكتفى به ولا يوجب القضاء، ومن يوجب القضاء، لا يوجب التشبه.

وعن غيره من الأصحاب: أن الأمر بالقضاء فرع الأمر بالإمساك، فمن التزم الإمساك التزم القضاء، ومن لا فلا.

وبنى صاحب «التهذيب»[٢] وغيره الخلاف في وجوب الإمساك على الخلاف في وجوب القضاء، فإن أوجبنا القضاء أوجبناه، وإلا فلا.

فهذه ثلاثة طرق، وهي على اختلافها متفقة على تعلق أحد الخلافين بالآخر.

والطريق الثاني والثالث يشكلان بالحائض والنّفساء إذا طهرتا في خلال النهار، فإن القضاء واجب عليهما لا محالة، لأن متفرق الحيض لا يسقط القضاء، فمتقطعه أولى، والإمساك غير واجب عليهما، إما بلا خلاف على ما رواه الإمام[٣]، وإما على الأظهر، لأن صاحب «المعتمد» حكى طرد الخلاف فيهما.

وإذا كان كذلك لم يستمر قولنا بأن القضاء فرع الإمساك، ولا بأن الإمساك فرع القضاء، والطريق الأول يشكل بصورة يوم الشك والمتعدي بالإفطار، فإن القضاء لازم مع التشبه. والله أعلم.

---

(١) «نهاية المطلب» (٤/ ٥٧).

(٢) «التهذيب» (٣/ ١٧٩).

(٣) «نهاية المطلب» (٤/ ٥٧).

قال:

(ومَن نَـوَى التطوُّعَ في رمضانَ لم ينعقِد، وإن كان مُسافراً؛ لتعيُّنِ الوقت).

أيّام رمضان متعيِّنة لصوم رمضان، فإن كان الشخص معذوراً بسفرٍ أو مرضٍ، فإما أن يترخص بالفطر أو يصوم عن رمضان، وليس له أَنْ يصوم عن فرض آخر أو تطوع، وبه قال مالك وأحمد[١]، وقال أبو حنيفة[٢]: للمسافر أن يصوم عن القضاء والكفارة.

ولو صام عن تطوع، ففي رواية يقع تطوعاً، وفي رواية ينصرف إلى الفرض. وحكى الشيخ أبو محمد تردداً عن أصحابه في المريض الذي له الفطر إذا تحمل المشقة وصام عن غير رمضان. وأعلمت المسألة بالواو، لأن الإمام[٣] حكى خلافاً فيمن أصبح في يوم رمضان غير ناوٍ ونوى التطوع قبل الزوال. فمذهب الجماهير: أنه لا يصح تطوعه بالصوم. وعن أبي إسحاق: أنه يصح، قال: فعلى قياسه يجوز للمسافر التطوع به.

قال:

(الثالث: الكَفّارة: وهي واجبةٌ على كلِّ من أفسَدَ صومَ يومٍ من رمضانَ بجِماعٍ تامٍّ أثِمَ به لأجلِ الصوم (ح)؛ فَلا تجبُ على الناسي إذا جامَع؛ لأنه لم يُفطرْ على الصحيح، ولا على من جامَعَ في غيرِ رمضان).

---

(١) انظر: «قوانين والأحكام الشرعية» ص١٣٥، «المغني والشرح الكبير» (٣/ ١٩).

(٢) انظر: «مجمع الأنهر» (١/ ٢٣٣).

(٣) «نهاية المطلب» (٤/ ٥٤).

الأَصْلُ في كفارة الصوم ما رُوِي عن أبي هريرة رضي الله عنه أنّ رَجلاً جاء إلى النبي ﷺ فقال: «هلكتُ وأهْلكتُ». قال: «ما شَأنكَ؟» قال: «وَاقَعتُ امرأتي في رَمضان». قال: «تستطيع أن تُعْتِق رَقَبة؟» قال: «لا». قال: «فهل تستطيع أن تَصُوم شَهرَيْن متتابعين؟» قال: «لا». قال: «فهل تستطيع أن تُطْعِم سِتِّين مسكيناً؟» قال: «لا». قال: «اجْلِس» فجلس، فأُوتي النبي ﷺ بعَرَقٍ فيه تَمْرٌ ـ والعَرَقُ: المِكْتَلُ الضَّخَم ـ فقال: «خُذ هذا فَتصدَّق به»، قال: «أَعَلَى أَفْقَر مِنَّا؟» فضَحِك النبيُّ ﷺ حتى بَدَت نَوَاجِذُه وقال: «أَطْعِمْه عيالك»[1].

والكلام في موجب الكفارة ثُم في كيفيتها.

أما الأول: فقد قال: (هي واجبة على من أَفْسَد صوم يوم من رمضان بجِمَاع تام، أثِم به لأجل الصوم)، وفي الضابط قُيُود:

منها: الإفساد، فمن جامع ناسياً لا يفسد صومه على الصحيح كما قدمناه، فلا كفارة عليه[2].

وإن قلنا: يفسد صومه ـ وبه قال مالك وأحمد[3] ـ فهل تلزمه الكفارة؟ فيه وجهان:

أحدهما ـ وبه قال أحمد ـ: نعم، لانْتِسَابه إلى التقصير.

وأظهرهما ـ وبه قال مالك ـ: لا، لأنها تتبع الإثم.

---

(١) متفق عليه. وهو عند البخاري في باب إذا جامع في رمضان فلم يكن له شيء فتُصدّق عليه فليكفِّر (٢/ ٢٣٥)، وعند مسلم في باب تغليظ تحريم الجماع في نهار رمضان على الصائم (١/ ٧٨١).

(٢) وبه قال فقهاء الحنفية. انظر: «مجمع الأنهر» (١/ ٢٤٤)، «الهداية» (٢/ ٣٢٧).

(٣) انظر: «قوانين الأحكام الشرعية» ص١٤١، «المغني والشرح الكبير» (٣/ ٥٤) و(٣/ ٥٦).

وإذا عرفت ذلك وَسَمْتَ قولَه: (فلا تجب)، بالألف، وقوله: (لم يفطر)، به وبالميم. وقولَه: (على الصحيح)، أيْ من الطريقين.

ومنها: كون اليوم من رمضان، فلا كفارة بإفساد التطوع والنذر والقضاء والكفارة، لأن النَّص ورد في رمضان، وهو مخصوص بفضائِل لا يشركه غيره فيها.

قال:

(ولا على المرأة؛ لأنها أَفطرَت بوصولِ أوَّلِ جُزءٍ من الحَشَفةِ إلى باطنِها. وفيه قولٌ قديم. ثم الصحيح: أنّ الوجوبَ لا يُلاقيها. وقيل: يُلاقيها؛ والزوجُ يتحمَّل ولا يتحمَّلُ الزاني، ولا الزوجُ المجنونُ ولا المُسافِر إذ لا كفّارةَ عليهما ولا على المُعسِرة؛ فإنّ واجِبَها الصومُ فلا يُقبلُ التحمُّل.

ولا كفّارةَ على من أفطَرَ (ح م) بغيرِ جِماع؛ من الأكلِ ومُقدِّماتِ الجِماع. ويجبُ بالزِّنى، وجِماعِ الأَمة، ووَطْءِ البَهيمة (ح و)، والإتيانِ في غيرِ المأتى (و)).

نوضح فقه الفصل ثُمّ نُبيّن أن مسائله بأي قيد تتعلق.

المسألة الأولى: المرأة الموطوءة إن كانت مفطرة بحَيض وغَيرِه أو كَانت صَائمَةً ولَم يبطل صومها لِكَونها نَائمَةً مثلاً، فلا كفارة عليها. وإن مَكَّنَت طائعَةً حتى وَطَئها الزَّوْج فقولان:

أحدهما: أنه يلزمها الكفارة كَما يلزَم الرّجل، لأنّ الكفارة عقوبة تتعلق بالوَطء، فيستويان في لزومها كَحَدّ الزنى. وهذا أصح الروايتين عن أحمد، وبه قال أبو حنيفة،

ويروى مثله عن مالك وابن المنذر، وهو اختيار القَاضي أبي الطّيب[1].

وأصحهما: أنه يختص الزّوج بلزوم الكفارة. واحتجوا له بأمور:

أحدها: أن النبي ﷺ لم يَأمُر الأعْرَابي الذي وَاقَع إلّا بكفارة واحدة مع مساس الحاجَة إلى البيان.

والثاني: حَكَى الكرابيسي أنه قال: صوم المرأة ناقص، لأنّه يعرض أن يبطل بعروض الحيض، وإذا كان كذلك لم يكن كامل الحرمة، فلم يتعلق به الكفارة.

والثالث: ما ذكره في الكتاب، وسنتكلم فيه.

التفريع:

إن قلنا بالأول، فلو لم تجب الكفارة على الزوج لكونه مفطراً وجَبت الكفارة عليها. وكذا لو لم يبطل صومه بأن كان نائماً فاستدخلت ذكره، أو كان ناسياً وهي ذاكرة، ويعتبر في حق كل واحد منهما حاله في اليسار والإعسار.

وإن قلنا: بالقول الأصح، فالكفارة التي يخرجها الزوج تختص به ولا يلاقيها، أم تقع عنهما جميعاً وهو يتحمل عنها؟ فيه قولان مستخرجان من كلام الشافعي رضي الله عنه قد يعبر عنهما بوجهين:

أحدهما: أنها تختص به ولا يلاقيها، لأنه لو تعلق الواجب بها لأُمرت بِإخْرَاجه.

والثاني: أنه يلاقيها وهو متحمل. ووجَّهَه صاحب «التهذيب»[2] و«التتمة» بإلحاق الكفارة بثمن ماء الاغْتَسال، وكأنهما قدّرَاه مُتّفقاً عليه، لكن الحَنَّاطي حكى

---

(١) انظر: «مجمع الأنهر» (١/ ٢٤٠)، «قوانين الأحكام الشرعية» ص١٤١، «المغني والشرح الكبير» (٣/ ٥٧).
(٢) «التهذيب» (٣/ ١٦٨).

طريقاً آخَر قاطعاً بأن ثمن ماء الاغتسال عليها لا عليه، وأشار إلى ترجيحه.

ثم الأصَح من هذين القولين عند صاحب الكتاب هو الأول، وبه قال الحناطي وآخرون[١]. وذكر الإمام[٢] أنّ ظَاهر المَذهَب هو الثَّاني، وقد يحتج له بقوله في «المختصر»[٣]: «والكفارة عليه واحدة عنه وعنها». لكن من قال بالأول حمله على أنها تجزئ عن الفعلين جميعاً ولا يلزمها كفارة خاصة خلاف ما قاله أبو حنيفة[٤].

ويتفرع على هذين القولين صور:

إحداها: إذا أفْطَرَت بالزنى أو بالوَطء بالشبهة. فإن قُلنا الوُجوب لا يلاقيها: فلا شيء عليها. وإن قُلنا بالثَّاني: فعَليها الكفارة، لأن رَابطَة التَّحمل الزوجيَّة. ونقل عن الحاوي[٥] أن القاضي أبا حامد قال: «تجب الكفارة عليها بكل حال».

الثانية: لو كان الزوج مجنوناً وقلنا بالأول: فلا شيء عليها. وإن قلنا بالثاني فوجهان:

أظهرهما ـ وهو المذكور في الكتاب ـ: أنه يلزمها الكفارة، لأن التحمل لا يليق بحاله، ولهذا لم تجب عليه الكفارة لنفسه.

والثاني: أنه يلزمه الكفارة لها، لأن ماله يصلح للتحمل.

---

(١) وهو الذي صححه النووي انظر: «الروضة» (٢/ ٢٣٩)، «المجموع» (٦/ ٣٣١).

(٢) «نهاية المطلب» (٤/ ٣٧).

(٣) انظر: (٩/ ٦٥).

(٤) والذي عليه فقهاء الحنفية في هذه الكفارة: أنه كما تجب الكفارة بالوقاع على الرجل، تجب على المرأة أيضاً، لأن السبب جناية الإفساد لا نفس الوقاع، وقد شاركته فيها، ولا يتحملها الرجل، لأنها عبادة أو عقوبة، ولا يجري فيهما التحمل.
انظر: «الهداية» (٢/ ٣٢٨)، «شرح العناية» (٢/ ٣٢٨).

(٥) انظر: (٢/ ٤٣٠).

وإن كان مُراهقاً فهو كالمَجنُون، لأن المَذهب أن فِعْلَه لا يوجب الكفارة. وخَرَّج بَعض الأصحَاب من قولنا: أنّ عَمْدَ الصبي عمدٌ، أنه يلزمه الكفارة، فعَلى هذا هو كالبالغ. ولو كان الزوج ناسياً أو نائماً فاستدخلت ذكره، فالحكم كما ذكرنا في المجنون.

الثالثة: لو كان الزوج مسافراً والمرأة حاضرة وأفطرا بالجماع على قصد الترخص، فلا كفارة عليه. وإن لم يقصد الترخص فوجهان في لزوم الكفارة:

أصحهما: أنها لا تلزم، لأن الإفطار مباح له، فيصير شبهة في درء الكفارة. وهذا حكم المريض الذي يباح له الفطر إذا أصبح صائماً ثم جامع.

والصحيح: إذا مرض في أثناء النهار ثم جامع، فحيث قلنا بوجوب الكفارة: فهو كغيره، وحكم التحمل كما سبق. وحيث قلنا لا كفارة: فهو كالمجنون.

وذكر أصحابنا العراقيون فيما إذا قدم المسافر مفطراً فأخبرته بأنها مفطرة وكانت صائمة، أن الكفارة عليها إذا قلنا: إن الوجوب يلاقيها، لأنها غرته وهو معذور. ويشبه أن يكون هذا جواباً على قولنا: إن المجنون لا يتحمل، وإلّا فليس العذر هاهنا أوضح من العذر في المجنون، والله أعلم.

الرابعة: إذا فرعنا على القول الثاني، وهو أن الوجوب يلاقيها، وجب اعتبار حالهما جميعاً، ولا يخلو: إما أن يتفق حال الزوج والمرأة أو يختلف.

فإن اتفق حالهما نظر، إن كَانَا من أهل الإعْتَاق والإطْعَام أَجْزَأَ المخرج عنهما، وإن كانَا من أهل الصيام، إما للإعْسَار بالعتق أو لكونهما مملوكين، فعلى كل واحد منهما صوم شهرين، لأن الصوم عبادة بدنية ولا مدخل للتحمل في عبادَات الأبدان.

وإن اختلف حالهُمَا لم يخْلُ إما أن يكون الزوج أعْلَى حالاً منها، أو تكون هي

أعْلَى حالاً منه. فإن كان الزوج أعلى حالاً منها؛ نظر: إن كان هو من أهل الإعتاق وهي من أهل الصّيام أو الإطعام، ففيه وجهان:

أظهرهما ـ ولم يذكر العراقيون غيره ـ: أنه يجزئ الإعتاق عنهما جميعاً، لأن من فرضه الصيام أو الإطْعام، يجزئه التكفير بالعتق بطريق الأولَى. نعم لو كانت أمةً، فعليها الصوم، لأن الإعتاق لا يجزئ عنها. قال في «المهذّب»[١]: إلاّ إذا قلنا: إن العبد يُملك بالتملك، فتكون الأمة كالحُرَّة المُعْسرة[٢].

والثاني: لا يجزئ عنها لاختلاف جنس الواجب، وعلى هذا فعليها الصيام في الصورة الأولَى.

وعَلَى مَن الإطْعَام في الصورة الثانية؟ فيه وجهان:

أظهرهما: أنه على الزوج، فإن عجز في الحال ثبت في ذمته إلى أن يقدر، وذلك لأن الكفارة على القول الذي عليه تفرّع معدودة من مَؤنات الزوجة اللازمة على الزوج.

والثاني ـ ذكره في «التهذيب»[٣] ـ: أنه عليها، لأن التحمل كالتداخل، لا يجزئ عند اختلاف الجنس.

وإن كَان هو من أهل الصيام وهي من أهل الإطْعام، فالذي قاله الأئمة: أنه يصوم عن نفسه ويُطْعِم عنها، لأن الصوم لا يتحمل به. وقضيةُ قولِ من قال بإجزاء

---

(١) «المهذب» (١/ ٣٣٨).

(٢) وقال النووي في «الروضة» (٢/ ٢٤١): «هذا الذي قاله في «المهذب» غريب، والمعروف أنه لا يجزئ العتق عن الأمة».

(٣) «التهذيب» (٣/ ١٦٩).

الإعتاق عن الصيام في الصورة السابقة إجزاء الصيام عن الإطعام، لأن من فرضه الإطعام. لو تحمل المشقة وصام أجزأه، والصوم كما لا يتحمل به لا يتحمل.

وإن كانت الزوجَة أعلى حالاً منه نظر، إن كانت مِن أهْل الإعتاق وهو من أهل الصّيام، صام عن نفسه وأعْتق عنها إذا قدر، وإن كانت من أهل الصيام وهو من أهْل الإطعام، صامت عن نفسها وأطعم الزوج عن نفسه.

المسألة الثانية: إذا أَفْسَد صومه بغير الجماع كالأكْل والشُّرب والاستِمناء والمُباشرات المفضيّة إلى الإنزال فلا كفارة عليه، لأن النّص ورد في الجماع، وما عداه ليس في معناه. وهل يلزمه الفِديَة؟ فيه خلاف سيأتي من بَعد.

وقال مالك[1]: تجب الكفارة بكل إفساد يُعصى به إلاّ الردَّة والاستمناء والاستقاءة.

وقال أبو حنيفة[2]: تجب الكفارة بتناول ما يقصد تناوله، ولا تجب بابتلاع الحصاة والنّواة ولا بمُقَدمات الجماع.

وقال أحمد[3]: لا تجب بالأكْل والشرب وتجب بالمُباشرات المُفسدة للصوم.

الثالثة: تجب الكفارة بالزنى وجماع الأَمَة، وكذلك بإتيان البَهِيمَة والإتيان في غير المأتى، ولا فرق بين أن ينزل أو لا ينزل.

وذهب بعض الأصحاب إلى بناء الكفارة فيهما على الحَدّ، إن أوجَبْنا الحَدّ فيهما أوجَبْنا الكفارة وإلّا فوجهان.

---

(١) انظر: «الخرشي» (٢/ ٢٥٢)، «الشرح الصغير» (١/ ٦٠٧)، «قوانين الأحكام الشرعية» ص١٣٧.

(٢) انظر: «الهداية» (٢/ ٣٣٦)، «مجمع الأنهر» (١/ ٢٤٢).

(٣) انظر: «المغني والشرح الكبير» (٣/ ٣٥).

وعند أبي حنيفة رحمه الله[1]: إتيان البَهِيمَة إن كان بلا إنزال لم يتعلق به الإفطار فضلاً عن الكفارة، وإن كان مع الإنزال أفطَر ولا كفارة.

وفي اللّواط، هل يتوقف الإفطار على الإنزَال؟ فيه روايَتَان. وإذا حصل الإفطار، ففي الكفارة روايتان.

والأظهر: أن الإفطار لا يتوقف على الإنزال، وأن الكفارة تجب.

وعند أحمد[2]: أنه تجب الكفارة في اللّواط، وكذا في إتيان البَهِيمة على أصح الروايتين.

واعلم أن المسائل الثلاث في الفصل تتعلق بالقيد الثالث في الضابط وهو كون الإفساد بجماع تام، فيدخل فيه صور المسألة الثالثة، ويخرج صور الثانية. وأما الأولى فقد قصد صاحب الكتاب بوصف الجماع بالتمام الاحتراز عنها، لأن المرأة إذا جُومعت حصل فساد صومها قبل تمام حَدّ الجماع بوصول أول الحَشفة إلى باطنها، فالجماع يطرأ على صوم فاسد. وبهذا المعنى علل أصَح القولين. وهو أن المرأة لا تؤمر بإخراج الكفارة. ويروى هذا التعليل عن الأستاذ أبي طاهر وطائفة، لكن الأكثرين زيفوه وقالوا: يتصور فساد صومها بالجماع بأن يولج وهي نائمة أو ناسية أو مكرهة ثم تستيقظ أو تتذكر أو تطاوع بعد الإيلاج وتستديمه والحكم لا يختلف على القولين. فعلى هذا، جماع المرأة ـ إذا قلنا لا شيء عليها، والوجوب لا يلاقيها ـ مستثنى عن هذا الضابط.

وقوله: (وفيه قول قديم)، أراد به القول الثاني، وهو أنها تؤمر بإخراج الكفارة

---

(١) انظر: «الهداية» (٢/ ٣٣٨)، «شرح العناية» (٢/ ٣٣٨).

(٢) انظر: «المغني والشرح الكبير» (٣/ ٥٧).

كالرجل، وهذا قد نقله الإمام[١] وصاحب الكتاب في «الوسيط»[٢] عن «الإملاء»، وليس تسميته قديماً من هذا الوجه، فإن «الإملاء» محسوب من الكتب الجديدة، ولكن رأيت لبعض الأئمة روايته عن القديم و«الإملاء» معاً، ويشبه أن يكون له في القديم قولان. أحدهما كالجديد، لأن المحاملي حكى القول الصحيح عن الكتب الجديدة والقديمة جميعاً.

وقوله: (ولا يتحمل الزاني)، أي على قولنا: إن الوجوب يلاقيها والزوج يتحمل.

وأما مواضع العلامات:

فقوله: (ولا على المرأة)، مرقوم بالحاء والميم.

وقوله: (ولا الزوج المجنون ولا المسافر)، كلاهما بالواو لما قدمنا، وليس قوله: (إذ لا كفارة عليها)، خلياً في حق المسافر عن التفصيل والخلاف.

وقوله: (ولا عن المعسرة)، يشمل ما إذا كانت معسرة وهو قادر على الإعتاق. وفي هذه الصورة خلاف تقدم، فلا يبعد إعلامه بالواو.

وقوله: (ولا كفارة على من أفطر بغير جماع)، معلم بالميم والحاء والألف. ويجوز أن يعلم بالواو أيضاً لأمور:

أحدها: أنه نقل عن الحاوي[٣] أن أبا علي بن أبي هريرة قال: تجب بالأكل والشرب كفارة فوق كفارة المرضع والحامل ودون كفارة المجامع. قال أَقْضَى القُضَاة: وهذا مذهب لا يستند إلى خبر ولا أثر ولا قياس.

---

(١) «نهاية المطلب» (٤/ ٣٧).

(٢) «الوسيط» (٢/ ٥٤٥).

(٣) انظر: (٣/ ٤٣٥).

والثاني: أن أبا خلف الطبري[١] وهو من تلامذة القفال اختار وجوب الكفارة بكل ما يأثم بالإفطار به[٢].

والثالث: أن الحناطي ذكر أن عبد الحكم[٣] روي عنه إيجاب الكفارة فيما إذا جامع فيما دون الفرج فأنزل، ووَطء البهيمة والإتيان في غير المأتى، معلمان بالحاء والواو.

قال:

(ولا تجبُ على مَن ظنَّ أنّ الصبحَ غيرُ طالعٍ فجامَع (ح)).

إذا ظن أن الصبح غير طالع فجامع ثم تبين خلافه، فحكم الإفطار قد مرّ، ولكن لا كفارة عليه، لأنه غير مأثوم بها فعل، فلا يستحق التغليظ. قال الإمام رحمه الله: ومن قال بوجوب الكفارة على الناسي بالجماع، يقول بمثله هاهنا لتقصيره بترك البحث.

ولو ظن أن الشمس قد غربت فجامع ثم بان خلافه، فقد ذكر صاحب «التهذيب»[٤] وغيره: أنه لا كفارة عليه أيضاً، لأنها تسقط بالشبهة، وهذا ينبغي أن

---

(١) هو أبو خلف محمد بن عبد الملك السُّلمي ـ بضم السين ـ الطبري، تفقه على الأستاذ أبي المنصور البغدادي والقفال، توفي سنة (٤٧٧هـ).

انظر: «طبقات الشافعية الكبرى» (٤/ ١٧٩)، «طبقات الحسيني» ص١٦٩.

(٢) وقال النووي في «الروضة» عند ذكر هذين الوجهين (٢/ ٢٤٢): «وهذان الوجهان غلط».

(٣) وهو أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن عبد الحكم المصري، كان مالكي المذهب فلما قدم الإمام الشافعي مصر صحبه وتفقه به. وله تصانيف كبيرة مثل: «أدب القضاة» و«أحكام القرآن» وغير ذلك. توفي سنة (٢٦٨هـ).

انظر: «شذرات الذهب» (٢/ ١٥٤)، «طبقات الحسيني» ص.٣، «طبقات ابن شهبة» (١/ ٦٩).

(٤) «التهذيب» (٣/ ١٥٩).

يكون مفرعاً على تجويز الإفطار والحالة هذه، وإلا فتجب الكفارة وَفَاءً بالضابط المذكور لما يوجب الكفارة.

ولو أكل الصائم ناسياً فظَنّ بطلان صومه فجامع، فهل يفطر؟ فيه وجهان:

أحدهما: لا، كما لو سلم عن ركعتين من الظهر ناسياً وتكلم عامداً لا تبطل صلاته.

وأصحهما ـ ولم يذكر الأكثرون غيره ـ: أنه يفطر كما لو جامع على ظن أن الصبح لم يطلع فَـبَان خلافه وعلى هذا فلا تجب الكفارة، لأنه وطئ وهو يعتقد أنه غير صائم. وعن القاضي أبي الطيب: أنه يحتمل أن يجب الكفارة، لأن هذا الظن لا يبيح الوطء.

ولو أفطر المسافر بالزِّنى مترخصاً فلا كفارة عليه، لأنه وإن أثم بهذا الجماع لكن لم يأثم به بسبب الصوم، فإن الإفطار جائز له.

ولو زَنا المقيم ناسياً للصوم، وقلنا: إن الصوم يفسد بالجماع ناسياً، فلا كفارة عليه أيضاً على الوجه الأصح، لأنه لم يأثم بسبب الصوم، فإنه كان ناسياً له.

وإذا تأملت هذه الصور عرفت اشتراكها في شيء واحد وهو: أن المجامع فيها غير مأثوم بالجماع بسبب الصوم، ثم منها ما لا إثم فيه، ومنها ما فيه إثم ولكن لا بسبب الصوم، وهي متعلقة بالقيد الذي ذكره آخِراً، وهو قوله: (أثم به لأجل الصوم)، وهذا يجوز أن يقدر وصفاً واحداً به يحصل الاحتراز عن الصور كلها؛ فحيث لا إثم، لا إثم بسبب الصوم.

ويجوز أن يقدر وصفين:

أحدهما: كونه مأثوماً به.

والثاني: كونه مأثوماً به بسبب الصوم.

فبالأول يحصل الاحتراز عن الصور التي لا إثم فيها، فمنها جماع المراهق والمسافر والمريض على قصد الترخص كما سبق. وبالثاني يحصل الاحتراز عن الصور التي يأثم فيها لا بالصوم.

قال:

(وتَجِبُ على المُنفرِدِ (ح) برؤيةِ الهِلال. وعلى من جَامعَ مِراراً كفّارات (ح). وتجبُ على من جامَعَ ثم أنشأ السفر (ح). ولو طرأ بعدَ الجِماعِ مرضٌ أو جنونٌ أو حيضٌ سقطَ في قول، ولم يسقُطْ في قول، وتسقطُ بالجنونِ والحيضِ (م) دونَ المرضِ (ح) في قول).

في الفصل ثلاث مسائل:

إحداها: إذا رأى هلال رمضان وحده وجب عليه صومه. وإذا صامه وأفطر بالجماع، فعليه الكفارة. وبه قال مالك وأحمد خلافاً لأبي حنيفة رحمهم الله[(١)].

لنا: أنه هتك حرمة يوم من رمضان بإفساد صومه بالجماع، فأشبه سائر الأيام.

ولو رأى هلال شوال وحده وجب عليه أن يفطر ويخفي إفطاره عن الناس كي لا يتهم. وعن أبي حنيفة وأحمد: أنه لا يفطر برؤيته وحده[(٢)].

لنا: ما روي أنه ﷺ قال: «صُومُوا لِرُؤْيَته وأفطروا لرؤيته»[(٣)].

---

(١) والذي عليه فقهاء الحنفية في ذلك: يجب عليه القضاء دون الكفارة.
انظر: «الهداية» (٢/ ٢٣١)، «قوانين الأحكام الشرعية» ص١٣٤، «الخرشي» (٢/ ٢٣٦)، «المغني والشرح الكبير» «٣/ ٩٢).

(٢) وبه قال فقهاء المالكية أيضاً. انظر: «الهداية» (٢/ ٣٢٥)، «قوانين الأحكام الشرعية» ص١٣٤، «المغني والشرح الكبير» (٣/ ٩٥).

(٣) سبق تخريجه في أول الباب (ص: ٣٩١).

وإذا رُؤي رجلٌ يأكل يوم الثلاثين من رمضان بلا عذر عزِّر عليه، فلو شهد أنَّه رَأى الهلال لم يُقْبَل، لأنه مُتَّهم يريد إسقاط التعزير عن نفسه، بخلاف ما إذا شهد أولاً فرُدَّت شهادته ثم أكل لا يعزر.

الثانية: لو أفطر بالجماع ثم جامع في ذلك اليوم ثانياً، فلا كفَّارَة عليه. إذْ الجماع الثاني لم يقع مفسداً.

ولو جامع في يومين أو في رمضانين، فعليه كفَّارَتَان، سواء كَفَّر عن الأول أو لم يكفر، وبه قال مالك[١]. وقال أبو حنيفة[٢]: إذا جامع في يومين ولم يكفّر عن الأول، لم يلزمه إلّا كفَّارة واحدة. وعنه فيها إذا كفّر روايتان. ولو جامع في رمضانين، فالمشهور أنه يلزمه كفّارَتَان بكل حال. وعنه رواية أخرى أنه كاليومين. وقال أحمد[٣]: إذا وَطِئَ في يومين فكفَّر عن الأول فعليه كفارة أخرى، وإن لم يكفر فلأَصْحَابه فيه اختلاف.

لنا: أن صوم كل يوم عبادة برأسها فلا تتداخل كفارتاهما كالحجتين إذا جامع فيهما.

الثالثة: إذا أفسد صومه بالجماع ثم أنشأ سفراً طويلاً في يومه لم تسقط عنه الكفارة[٤]، لأن السفر المنشأ في أثناء النهار لا يبيح الفطر فيه، فعروضه لا يؤثر فيما وجب من كفارة. وعن صاحب «التقريب» والحنَّاطي: أن سقوط الكفارة مخرَّج على خلاف سنذكره في نظائره. ويروى عن أبي حنيفة رحمه الله في المسألة روايتان.

---

(١) انظر: «قوانين الأحكام الشرعية» ص١٤٢.

(٢) انظر: «شرح فتح القدير» (٢/ ٣٣٧)، «بدائع الصنائع» (٢/ ١٠١).

(٣) انظر: «المغني والشرح الكبير» (٣/ ٧٠).

(٤) وبه قال فقهاء المالكية والحنبلية. انظر: «قوانين الأحكام الشرعية» ص١٤٢، «المغني والشرح الكبير» (٣/ ٦٢).

أصحهما: أنها لا تسقط[١]. وصاحب الكتاب لم يرو عنه في «الوسيط»[٢] إلّا السقوط، ولذلك أعلم قوله في الكتاب: (وتجب على من جامع)، بالحاء مع الواو.

ولو جامع ثم مرض، ففيه طريقان:

أحدهما: أنه لا تسقط الكفارة أيضاً كالمسافر.

وأظهرهما: أنه على قولين: أظهرهما ـ وبه قال مالك وأحمد[٣]: أنه لا تسقط، لأنه هَتَكَ حُرمةَ الصوم بما فعل. والثاني: تسقط، لأن المرض الطارئ يبيح الفطر، فيتبين به أن الصوم لم يقع مستحقاً، وبهذا قال أبو حنيفة[٤].

ولو طرأ بعد الجماع جنون أو حيض فقولان، أشار إليهما في اختلاف العراقيين:

أظهرهما ـ وبه قال أبو حنيفة[٥]: أنها تسقط، لأن الجنون والحيض ينافيان الصوم، فيتبين بعروضهما أنه لم يكن صائماً في ذلك اليوم.

والثاني: لا تسقط لِقَصْدِه الهَتْكَ أولاً. والمسألة في الحيض مفرعة على أن المرأة إذا أفطرت بالجماع تلزمها الكفَّارة.

وعروض الموت كعروض الحيض والجنون.

وإذا جمعت بين المرض والجنون والحيض انتظم فيها ثلاثة أقوال كما ذكر في

---

(١) انظر: «شرح فتح القدير» (٢/ ٣٣٧).

(٢) «الوسيط» (٢/ ٥٤٧).

(٣) انظر: «قوانين الأحكام الشرعية» ص١٤٢، «المغني والشرح الكبير» (٣/ ٦٢).

(٤) انظر: «شرح فتح القدير» (٢/ ٣٣٧).

(٥) والذي عليه فقهاء الحنفية في هذا الموضوع: أنه لا تلزم الكفارة لشبهة المبيح. وهو السفر أو الحيض أو الجنون، لأن الأصل مبيح للفطر، فإذا اقترن السبب الموجب للكفَّارة يكون مورثاً بشبهة مسقطة للكفارة. انظر: «البناية شرح الهداية» (٣/ ٣٧١).

الكتاب، فإن ضممت السفر إليها وتعرضت للطريقة البعيدة، حصلت أربعة أقوال؛ رابعها: أنه يسقط بها دون السفر، والله أعلم.

قال:

(ثم هذه كفّارةٌ مُرتّبةٌ ككفّارة الظِّهار. وفي وجوبِ القضاء، وجوازِ العُدولِ من الصومِ إلى الإطعامِ بعُذرِ شِدّةِ الغُلْمة، وجوازِ تفريقِ الكفّارةِ على الزوجةِ والولدِ عندَ الفقر، واستقرارِ الكفّارةِ في الذِّمّةِ عندَ العَجْزِ عن جميعِ هذه الخِصالِ وقتَ الجِماع: خِلاف. ففي وجه: نميلُ إلى القياسِ ونحمِلُ هذه القضايا في حديثِ الأعرابيِّ على خاصيّتِها. وفي وجه: نعملُ بظاهرِ الحديث).

القول في كيفية الكفارة، إنما يستقصى في باب الكفارات. والكلام الجملي: أن هذه الكفارة مُرتَّبة ككفارة الظهار، فيلزمه عتق رقبة، فإن لم يجد فصيام شَهْرَيْن، فإن لم يستطع فإطْعَام ستين مسكيناً[1] لما ذكرنا في حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

وقال مالك[2]: يتخير بين الخصال الثلاثة، وهو رواية عن أحمد، والأصح عنه مثل مذهبنا[3].

ثم في الفصل صور:

أحَدها: إذا أفْسَد صومه بالوقاع ولزمته الكفارة، هل يلزمه قضاء اليوم الذي أفسده معها؟ فيه ثلاثة أوجه. ومنهم من يقول قَوْلاَن ووَجْه للأصحاب،

---

(١) وبه قال فقهاء الحنفية. انظر: «البحر الرائق» (٢/ ٢٧٦).

(٢) وهو القول المشهور عند فقهاء المالكية. انظر: «قوانين الأحكام الشرعية» ص١٤٢.

(٣) انظر: «المغني والشرح الكبير» (٣/ ٦٥).

لأنـه حُكي عن الإمـام(١) أنه قال: يحتمل أن يجب القضـاء ويحتمل أن يدخل في الكفارة ولكل وجه.

أحدهما: أنه لا يجب القضاء، لأن الخلل الحاصل قد انْجَبر بالكفارة، ولأنه ﷺ لم يأمر الأعْرَابي بالقضاء مع الكفارة.

وأصحهما: أنه يجب، لأنه روي في بعض الروايات أنه ﷺ قال للرجل: «وَاقْضِ يَوماً مَكَانه»(٢).

وثالثها: أنه إن كفر بالصوم دخل فيه القضاء وإلّا فلا لاختلاف الجنس. قال الإمام(٣): ولا خلاف في أن المرأة يلزمها القضاء إذا لم تلزمها الكفارة ولا يتحمل الزوج، فإن الكفارة إذا كانت صوماً لم تتحمل فما ظنك بالقضاء.

الثانية: شدة الغُلْمة، هل يكون عذراً في العدول من الصيام إلى الإطعام؟ فيه وجهان:

أحدهما: نعم، لما روي أنه ﷺ قال للأعْرَابي الذي جاءه وقد واقع: «صُم شَهْرين»، فقال: «هل أُتيتُ إلا من قبل الصوم؟»، فقال: «أطْعِم سِتّين مسكيناً»(٤).

---

(١) «نهاية المطلب» (٤/ ٣٩، ٤٠).

(٢) أخرجه الدارقطني (٢/ ١٩٠)، وأبو داود في باب كفارة من أتى أهله في رمضان (٣/ ٢٣٧)، والبيهقي في «السنن الكبرى» (٤/ ٢٢٦) عن أبي هريرة رضي الله عنه مرفوعاً، وقد ذكره ابن حجر في «التلخيص» بطرق أخرى مرسلاً (٦/ ٤٥٣).

(٣) «نهاية المطلب» (٤/ ٤٠).

(٤) أخرج من نحوه أبو داود من حديث سلمة بن صخر في كتاب الطلاق، باب في الظهار (٣/ ١٣٧)، وابن ماجَهْ في كتاب الطلاق، باب الظهار (١/ ٦٦٥)، والترمذي في كتاب الطلاق، باب ما جاء في كفارة الظهار، وقال: «حديث حسن» (٣/ ٥٠٣).

والثاني: لا، لمكان القدرة على الصوم، وسنذكر ما الأظْهَر منهما.

الثالثة: لو كان من لزمته الكفارة فَقيراً، فهل له صَرف الكفارة إلى أهله وأولاده؟ فيه وجهان:

أحدهما: نعم لقوله ﷺ للأعرابي: «أطْعِمْه أَهْلَكَ وعِيَالَكَ»[1].

وأصحهما: لا، كالزَّكوات وسائر الكفَّارات. وأما الحديث فلا نسلم أن الذي أمره بصرفه إلى الأهْل والعِيَال كان كفَّارَة، وهذا لأنه يحتمل أنه لم يملكه ذلك وإنما أراد أن يملكه ليكفر، فلما أخبره بحاجته صرفه إليه صدقةً، ويحتمل أنه ملكه وأمره بالتصدق به، فلما أَخْبَرَه بحاجته أذن له في أكْلِه وإطعامه عِيَاله ليُبيّن أن الكفارة إنما تجب إذا فضل عن الكِفَاية. وإن سلمنا أنه كان كفارة، لكن يحتمل أن النبي ﷺ تَطَوَّع بالتكفير عنه وسوغ له صرفه إلى الأهْل والعيال. فيكون فائدة الخبر: أنه يجوز للغير التَّطَوع بالكفارة عن الغير بإذنه، وأنه يجوز للمتطوع صرفه إلى أهل المكفّر عنه وعياله. وهذه الاحتمالات بأسرها منقولة عن «الأم»[2].

الرابعة: إذا عجز عن جميع الخصال، فهل تستقر الكفارة في ذمته؟ قال الأصحاب: الحقوق المالية الواجبة لله تنقسم إلى ما تجب لا بسبب يباشره العبد، وإلى ما تجب بسبب يباشره.

فالأول: كزكاة الفطر، إن كان قادراً وقت وجوبها وجبت وإلّا لم تستقر في ذمته إلى أن يقدر.

والثاني: على ضربين، ما يجب على وجه البَدل كجزاء الصيد، فإن كان قادراً

---

(١) سبق تخريجه (ص: ٤٨١).

(٢) انظر: (٢/ ١٣٣).

عليه فذلك وإلا ثبت في ذمته إلى أن يقدر تغليباً لمعنى الغَرَامة. وما يجب لا على وجه البدل ككفارة الوقاع واليمين والقتل والظهار، ففيها قولان:

أحدهما: أنها تسقط عند العجز كزكاة الفطر، وبه قال أحمد[1].

وأصحهما: أنها لا تسقط كجزاء الصيد. فعلى هذا متى قدر على إحدى الخصال لزمته.

واحتج للقول الأول بأن النبي ﷺ لما أمر الأعْرَابي بأن يطعمه أهله وعِياله لم يأمره بالإخراج في ثَانِي الحَال، ولو وَجَب ذلك، لأشْبَه أن يبين له، ولمن رجح الثاني أن يقول: لِمَ قُلْتَ إن المصروف إلى الأهْل والعيال لم يقع تكفيراً، فإنا روينا وجهاً مجوزاً له عند الفقر. ولئن سلمنا ذلك ولكن يحتمل أن يكون الغرض باقياً في ذمته ولم يبين له ذلك، لأن حَاجَتَه إلى معرفة الوجوب إنما تمس عند القدرة، وتأخير البيان إلى وقت الحاجة جائز. وهذا الذي ذكرناه يُوقفك على أنه لا يُمكِن الاستدلال بخبر الأعرابي في هذه الصورة والتي قبلها على الجمع، وإنما يمكن الاستدلال به في إحداهما، لأن المأمور بصرفه إلى الأهْل والعيال إما أن يكون كفارة أو لا يكون، فإن كان لم يصح الاستدلال به في هذه الصورة، وإن لم يكن لم يصح في الصورة السابقة.

واعرف بعد هذا في لفظ الكتاب شيئين:

أحدهما: أنه أطلق ذكر الخلاف في الصور الأربع وفسره بوجهين، وهو مُسَلّم في الصورة الثانية والثالثة. وأما الأولى، فقد ذكرنا أن من الأصحاب من يجعل الخلاف فيها قولاً، وكذا ذكره القفال في «شرح التلخيص». وأما الرابعة، فالجمهور حكوا الخلاف فيها قولين وإنما أطلق صاحب الكتاب فيها وجهين تقليداً للإمام.

---

(١) انظر: «المغني والشرح الكبير» (٢/ ٦٩).

الثاني: أنه بيّن أن أحد طرفي الخلاف في الصور جميعاً يوجه بالقياس، والثاني بظاهر الخبر. وإذا جرينا على القياس، حملنا قصة الأعرابي على خاصية أهله[١]. قال الإمام[٢]: وكثيراً ما كان يفعل ذلك رسول الله ﷺ كما في الأضْحِيَة وإرْضَاع الكَبِير ونحوهما[٣]. وهذا وإن كان على بُعد، فهو أهون من تشويش أصول الشريعة.

واعلم أن مثل هذا التأويل إنما يصار إليه عند الاضطرار، ولنا عنه مَنْدُوحَة[٤]. أما في غير الصورة الثانية فقد بيناه، وأما في الثانية فإنما يحتاج إلى تأويل الخبر فيها من يجعل الأظهر امتناع العدول إلى الإطعام بعذر شدة الغِلمة، ومنهم صاحب الكتاب، فإنه أعاد المسألة في آخر كتاب الكفارات ورَجّح وجه الامتناع. وقضيته كلام الأكثرين التجويز، ولم يورد صاحب «التهذيب»[٥] غيره، فإذا صرنا إليه عملنا بظاهر الخبر واستغنينا عن التأويل.

---

(١) في (ز): «على خاصته وخاصة أهله». (م ع).

(٢) «نهاية المطلب» (٤/ ٤٢).

(٣) والمراد من الأضحية هنا: هو ما أورده في قصة أبي بردة بن دينار خال البراء بن عازب الذي أخرجه أبو داود في كتاب الضحايا، باب ما يجوز من السن في الضحايا (٤/ ١٠٥)، عن البراء أنه قال: ضَحَّى خالٌ لي - يقال له: أبو بردة - قبل الصلاة، فقال له ﷺ: «شَاتُك شَاة لَحم» فقال: «يا رسول الله عندي داجناً جَذَعة من المعز»، فقال: «اذْبَحها ولا تصلُح لغَيْرك».

الداجنة: ما تألف البيت من الحيوان.

وأما المراد من إرضَاع الكبير: هو ما أورده في قصة سالم مولى أبي حذيفة الذي أخرجه مسلم في كتاب الرضاع، باب رضاعة الكبير (٢/ ١٠٧٦) عن عائشة أنها قالت: جاءت سهلة بنت سهيل إلى النبي ﷺ فقالت: «يا رسول الله إني أرى في وجه أبي حذيفة من دخول سالم»، فقال النبي ﷺ: «أرْضِعِيه»، وفي رواية «أرْضِعِيه تَحْرُمي عليه».

(٤) مَنْدُوحَةٌ: بفتح الميم أي سَعَةٌ وفُسْحَةٌ. انظر: «المصباح» ص٥٩١.

(٥) «التهذيب» (٣/ ١٦٨).

قال:

(الرابع: الفِدية: وهي مُدٌّ مِن الطّعام؛ مَصرِفُها مَصرِفُ الصدقات).

الأصْلُ في الفِدية الخبر والأثر على ما سيأتي ذكرهما، وهي مُدٌّ من الطعام[1]، لكل يوم من أيّام رمضان[2]، وجنسه جنس زكاة الفطر، فيعتبر على الأصح غالب قوت البلد، ولا يجزئ الدقيق والسويق كما مرّ.

وقوله: (مصرفها مصرف الصدقات)، ليس المراد من الصدقات هاهنا الزكوات، فلا تصرف الفدية إلا إلى الأصناف الثمانية، وإنما المراد التطوعات. وهي في الغالب مصروفة إلى الفقراء والمساكين. وكل مُدّ بمثابة كفارة تامّة، فيجوز صرف عدد منها إلى مسكين واحد بخلاف أمْدَاد الكفارة الواحدة، يجب صرف كل واحد منها إلى مسكين كما سيأتي في موضعه.

ويجوز أن يعلم قوله: (مُدّ)، بالحاء والألف، لأنه رُوي عن أبي حنيفة رحمه الله: أنها مُدّ من برّ أو صَاعٍ من تَمرٍ. وعن أحمد رحمه الله: أنها مُدّ من بر أو نصف صاعٍ من تمر أو شعيرٍ.

---

(١) المد، بالضم: كيل، والجمع أَمْدَادٌ ومِدَاد. وهو جزء من أجزاء الصاع يشكل ربعه باتفاق الفقهاء لكنهم اختلفوا في عدد الأرطال التي يزنها المدّ. ذهب فقهاء الحنفية إلى أنه رطلان على اعتبار أن الصاع ثمانية أرطال. وعلى هذا يكون مقدار دراهم المُدّ عندهم (٢٦٠) درهماً كيلاً، أي ما يعادل (٨٢٤ , ٢٠) غراماً من القمح أو (١, ٠٤٣) لتراً من الماء. وذهب فقهاء المالكية والشافعية والحنبلية إلى أنه رطل وثلث على اعتبار أن الصاع عندهم خمسة أرطال وثلث بالبغدادي، ويكون وزنه عندهم (٥٤٣, ٤٢٨) غراماً، وحجمه (٠, ٦٨٨) لتراً. انظر: «المصباح» ص٥٦٦، «القاموس المحيط» ص٤٠٧، «الإيضاح والتبيان» ص٥٦، «مجمع الأنهر» (١/ ٢٢٩)، «بدائع الصنائع» (٢/ ٧٢) و(٢/ ٩٧)، «الخرشي» (٢/ ٢٢٨)، «المغني والشرح الكبير» (٣/ ٢١).

(٢) وبه قال فقهاء المالكية. انظر: «قوانين الأحكام الشرعية» ص١٤٢.

قال:

(وتجبُ بثلاثةِ طُرُق: أحدُها: فَواتُ نفسِ الصوم، في مَن تعدّى بتركِه، وماتَ قبلَ القضاء؛ فيُخرَجُ من تَرِكتِه مُدّ. وقالَ في القديم: يصومُ عنه وليُّه. ولا يجبُ على من فاتَه بالمرض. ويجبُ على الشيخِ الهَرِمِ على الصحيح).

فِقْه الفصل مسألتان:

إحداهما: إذا فاته صَوم يَومٍ أو أيَّام من رمضان ومات قبل القضاء، فله حالتان:

إحداهما: أن يكون موته بعد التمكن من القضاء، فلا بد من تداركه بعد موته. وما طَرِيقه؟ فيه قولان:

الجديد ـ وبه قال مالك وأبو حنيفة وأحمد[1] رحمهم الله[2] ـ: إن طريقه أن يُطعَمَ من تَرِكَته لكل يوم مُدّ لما رُوي مرفوعاً وموقوفاً عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: «مَن مَات وعليه صومٌ، فلْيُطعَمْ عنه مكان كل يوم مسكينٌ»[3]. ولا سبيل إلى الصوم عنه، لأن الصوم عبادة بدنية لا تدخلها النيابة في الحياة، فكذلك بعد الموت كالصلاة.

---

(١) قوله: «وأحمد» سقط من (ز). (م ع).

(٢) وبه قال فقهاء الحنفية بشرط إيصاء الميت قبل الموت.

انظر: «البحر الرائق» (٢/ ٢٨٤)، «شرح فتح القدير» (٢/ ٣٥٨)، «قوانين الأحكام الشرعية» ص١٤٠، «المغني والشرح الكبير» (٣/ ٨٢).

(٣) أخرجه ابن ماجَهْ في باب من مات وعليه صيام رمضان قد فرّط فيه (١/ ٥٥٨)، والترمذي في باب ما جاء من الكفارة، وقال: «حديث ابن عمر لا نعرفه مرفوعاً إلا من هذا الوجه. والصحيح عن ابن عمر موقوف قوله» (٣/ ٩٦).

والقديم ـ وبه قال أحمد[1] ـ: أنه يجوز لوليه أن يصوم عنه لما روي عن عائشة رضي الله عنها أنه ﷺ قال: «مَن مات وعليه صَومٌ صَامَ عنه وليُّه»[2].

وإذا فرَّعنا على القديم، فلو أمر الوَلِيّ أجْنبياً بأن يصوم عنه بأجرة أو بغير أجرة، جاز كما في الحج. ولو استقل به الأَجْنَبيّ ففي إجزائه وجهان، أظهرهما: المنع[3]. والمعتبر على هذا القول: الولاية على ما ورد في لفظ الخَبَر، أو مطلق القَرَابة، أو بشرط العُصُوبة أو الإرث. تَوَقَّف الإمام[4] رحمه الله فيه وقال: لا نَقْل عندي في ذلك. وأنت إذا فحصت عن نظائره وجدت الأشبه اعتبار الإرث، والله أعلم.

ولو مات وعليه صلاة أو اعتكاف لم يقض عنه وليُّه ولا يسقط عنه بالفِدْية.

وعن البُويطي: أن الشافعي رضي الله عنه قال في الاعتكاف: يعتكف عنه وليُّه.

وفي رواية: يطعم عنه وليُّه، قال صاحب «التهذيب»[5]: ولا يبعد تخريج هذا في الصلاة فيطعم عن كل صلاة مُدّ. وإذا قلنا: بالإطعام في الاعتكاف، فالقَدر المقابل بالمُدّ اعْتكاف يومٍ بليلته. هكذا حكاه الإمام[6] عن رواية شيخه قال: وهو مشكل، فإنّ اعتكاف لحظةٍ عبادةٌ تامة. وإن قِيس على الصوم، فالليل ثَمّ خارج عن الاعتبار.

---

(١) وهو قول مرجوح عند الحنابلة، والمذهب عندهم هو ما ذُكر في القول الجديد.
انظر: «المغني والشرح الكبير».

(٢) متفق عليه من حديث عائشة. وهو عند البخاري في باب من مات وعليه صوم (٢/ ٢٤٠)، وعند مسلم في باب قضاء الصوم عن الميت (٢/ ٨٠٣).

(٣) أي لم يجز صوم الأجنَبِيّ عنه على الصحيح. انظر: «الروضة» (٢/ ٢٤٦).

(٤) «نهاية المطلب» (٤/ ٦٢).

(٥) «التهذيب» (٣/ ١٨٢).

(٦) «نهاية المطلب» (٤/ ١٢٢). =

والحالة الثانية: أن يكون موته قبل التَّمكُّن من القضاء، بأن لا يَزال مريضاً من استهلال شوال إلى أن يموت، فلا شيء في تركته ولا على ورثته، كما لو تلف مَالُه بعد الحَول وقبل التمكن من الأداء لا شيء عليه والله أعلم[1].

المسألة الثانية: الشَّيخ الهَرِمُ الذي لا يطيق الصوم، أو يلحقه مشقة شديدة، لا صوم عليه. وفي الفدية قولان:

أحدهما ـ ويُحكى عن رواية البويطي وحرملة ـ: أنها لا تجب عليه، وبه قال مالك[2]، كالمريض الذي يُرجى زَوَال مرضه إذا اتصل مرضه بالموت. وأيضاً فإنه سقط فرض الصوم عنه، فأشبه الصّبي والمَجْنون.

وأصحهما ـ وبه قال أبو حنيفة وأحمد[3] ـ: أنها تجب. ويروى ذلك عن ابن عمر وابن عباس وأنس وأبي هريرة رضي الله عنهم، وقرأ ابن عباس: ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدۡيَةٌ طَعَامُ مِسۡكِينٍ﴾ [البقرة: ١٨٤][4]، ومعناه يُكَلَّفون الصوم فلا يطيقونه.

= أقول: انظر هذه الآثار مخرجة في «التلخيص» (٢/ ٤٥٨ -٤٥٩): وقال القرطبي في «تفسيره» (٢/ ٢٨٦): «ومشهور قراءة ابن عباس (يُطَوَّقُونه)، بفتح الطاء مخففة وتشديد الواو بمعنى: يكلفونه». (م ع)

(١) وقال النووي في «الروضة» عند ذكر هذه الحالة (٢/ ٢٤٧): «قال أصحابنا: ولا يصح الصيام من أحد في حياته بلا خلاف، سواء كان عاجزاً أو غيره».

(٢) انظر: «قوانين الأحكام الشرعية» ص١٤٣.

(٣) انظر: «مجمع الأنهر» (١/ ٢٥٠)، «الهداية» (٢/ ٣٥٦)، «المغني والشرح الكبير» (٣/ ٧٩).

(٤) هذا الحديث بهذا اللفظ لم أعثر عليه، وقال ابن حجر في «التلخيص» أيضاً (٦/ ٤٦٩): «هذا الحديث بهذا اللفظ لا أعرفه». أما الفدية في الشيخ الهَرم فالمحفوظ فيه ما أخرجه أبو داود في باب من قال: هي مثبتة للشيخ والحبلى (٣/ ٢٠٨) عن ابن عباس أنه قال بعد ذكر الآية المذكورة: «كانت رخصة للشيخ الكبير والمرأة الكبيرة، وهما يطيقان الصيام أن يُفْطِرا ويُطعما مكان كل يوم مسكيناً، والحبلى والمرضع إذا خافتا» يعني على أولادهما أفطرتا وأطعمتا.

والقَولان جَاريان في المريض الذي لا يرجى بُرْؤُه. وحكم صوم الكفارة والنذر حكم صوم رمضان.

ولو نذر في حال العجز صوماً ففي انعقاده وجهان[١].

وإذا أوجبنا الفِدْية على الشيخ، فلو كان مُعْسراً، هل تلزمه إذا قدر؟ فيه قولان كما ذكرنا في الكفَّارة.

ولو كان رقيقاً فعُتِق، تَرتَّب الخلاف على الخلاف في زوال الإعْسار، وأولَى بأن لا يجب، لأنه لم يكن من أهل الفدية عند الإفْطَار.

ولو قدَر الشيخ بعد ما أفطر على الصوم، هل يلزمه الصوم قضاءً؟ نقل صاحب «التهذيب»[٢] أنه لا يلزمه، لأنه لم يكن مخاطباً بالصوم، بل كان مخاطباً بالفدية بخلاف المَعْضُوب إذا حجّ الغير عنه، ثُم قدَر يلزمه الحج في قول، لأنّه كان مخاطباً بالحج. ثم قال من عِنْد نَفْسِه: إذا قدَر قبل أن يفدي، فعليه أن يصوم. وإن قدَر بعد الفِدية، فيحتمل أن يكون كالحج، لأنه كان مخاطباً بالفدية على تَوَهّم أن عذره غير زائل، وقد بان خلافه. واعلم أن في كون الشيخ مخاطباً بالفدية دون الصوم كلاماً، فإن صاحب «التتمة» في آخرين نقلوا خلافاً في أن الشيخ هل يتوجه عليه الخطاب بالصوم، ثم ينتقل بالعجز إلى الفدية أم يخاطب بالفداء ابتداء؟ وبنوا عليه الوجهين في انعقاد نذره. وإذا كان كذلك فلصاحب «التهذيب» أن يمنع قول من قال إنه لم يكن مخاطباً بالصوم.

---

(١) وقال النووي في «الروضة» عند ذكر الوجهين (٢/ ٢٤٨): «أصح الوجهين لا ينعقد».

(٢) «التهذيب» (٣/ ١٧٢).

وأما لفظ الكتاب:

فقوله: (فَوَات نفس الصوم)، إنما أطْلق اللفظ هكذا ليشمل القضاء والأدَاء، فإن الفدية قد تجب مع القضاء على ما سيأتي. ثم ليس الفوات مُوجباً للفدية على الإطْلاق بدليل الصَّبِيّ والمجنون ومن لم يتمكن من القضاء، بل في بعض المواضع، وهو ما إذا أَخَّر القضاء مع الإمكان، وفي حق الشيخ الهَرِم. فلذلك قال: (فوات نفس الصوم)، فيمن تعدى بِتَرْكه.

ثم قوله: (فيمن تعدى بتركه)، ينبغي أن يحمل على ترك الصوم نفسه لا على تَرْك الأدَاء. والتعدّي بترك نفس الصوم بعد ترك الأداء إنما يكون بالتعدي في ترك القضاء، وقد يسبق إلى الفهم من لفظ صاحب الكتاب هاهنا وفي «الوسيط»[1]: أن المراد المتعدي بترك الأداء، لكن القولين المذكورين في أنه يُصام عنه أو يطعم عنه غير مخصوص به، بل الأكثرون من أصحابنا العراقيين إنما نقلوا القولين في المَعْذور بترك الأداء إذا تمَكَّن من القضاء ولم يقضِ.

وقوله: (يَصُوم عنه وليُّه)، في الحكاية عن القديم، ليس المراد منه أنه يلزمه ذلك، وإنما القَول القديم: أنه يجوز له ذلك إن أراده، هكذا أورده في «التهذيب»[2] وحكاه الإمام[3] عن الشيخ أبي محمد، وهو كالمتردد فيه. ثم قوله: (يَصُوم)، معلم بالحاء والميم لما سبق، وبالألف أيضاً[4]، لأن عند أحمد لا يصوم عنه في قضاء رمضان. وفيه كلام الكتاب، ولكن لو كان عليه صوم نذر، صام عنه وليه. وعندنا لا فرق على القَوْلين.

---

(١) «الوسيط» (٢/ ٥٥١).

(٢) «التهذيب» (٣/ ١٨١).

(٣) «نهاية المطلب» (٤/ ٦٢).

(٤) انظر: «المغني والشرح الكبير» (٣/ ٨٣).

وقوله: (ولا يجب على من فَاته بالمرض)، المراد منه الحالة الثانية، وهي أن يستَمرّ المرض ويمنعه من القضاء. ولو أفطر بعذر السفر ودَامَ السفر إلى الموت، فلا شيء عليه أيضاً.

قال:

(الثاني: ما يجبُ بفضيلةِ الوقت: وهو في حَقِّ الحَاملِ والمُرضِع؛ فإذا أفطرَتا خوفاً على ولدَيهما قضَتا وافتدَتا عن كلِّ يومٍ مُدّاً. وفيه قولٌ آخر: أنه لا يجبُ كالمريض. وهل يُلحَقُ بهما الإفطارُ بالعُدوان، ومَن أنقَذَ غيرَه من الهلاكِ وافتقرَ إلى الإفطار؟ فيه وجهان).

الحَامل والمُرْضع إن خَافَتا على أنفسهما أفطرتا وقضتا ولا فدية عليهما كالمريض، وإن لم تخافا من الصوم إلا على الولد، فلهما الإفطار وعليهما القضاء، وفي الفدية ثلاثة أقوال:

أصحها ـ وبه قال أحمد[1] ـ: أنها تجب لما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما في قوله تعالى: ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدْيَةٌ﴾ [البقرة: ١٨٤] أنه منسوخ الحكم إلّا في حق الحامل والمرضع.

وعن النبي ﷺ أنه قال: «في الحامل والمرضع إذا خَافتا على ولديهما أفطرتا وافتدتا»[2].

---

(١) انظر: «المغني والشرح الكبير» (٣/ ٢١).

(٢) هو طرف من الحديث الذي سبق تخريجه قريباً عند ذكر الفدية، وكذلك سبق وضع الصوم عن الحامل والمرضع في حديث مالك بن أنس في مستحبات الإفطار.

والثاني: أنه تستحب لهما الفدية ولا تجب، وبه قال أبو حنيفة والمزني[1] واختاره القاضي الروياني في «الحلية».

ووَجْهُه: تشبيه الحامل بالمريض، لأن الضرر الذي يصيب الولد يتأدَّى إليها. وتشبيه المُرضع بالمسافر، لأنّهما يفطران لئلاّ يمنعهما الصوم عما هما بصَدَده، وهو الإرضاع في حق هذه والسفر في حق ذلك، وقد يشبهان معاً بالمريض والمسافر من حيث إن الإفطار سائغ لها والقضاء يكفي تداركاً.

والثالث ـ وبه قال مالك[2] ـ: أنها تجب على المرضع دون الحامل، لأن المرضع لا تَخاف على نفسها، والحامل تخاف على نفسها بتوسط الخوف على الولد فكانت كالمريض.

ويحكى القول الأول عن «الأم»[3] والقديم، والثاني عن رواية حرملة، والثالث عن البويطي. وإذا فرعنا على الأصح، فلا تتعَدَّد الفدية بتعدد الأولاَد في أصح الوجهين، وهو الذي أورده في «التهذيب»[4].

وهل يفترق الحال بين أن ترضع ولدها أو غيره بإجارة أو غيرها؟

نفى صاحب «التتمة» الفرق وقال: تفطر المستأجرة وتُفْدى كما أن السفر لما أفاد جواز الإفطار لا يفترق الحال فيه بين أن يكون لغرض نفسه أو غرض غيره.

---

(١) انظر: «الهداية» (٢/ ٣٥٥)، «شرح فتح القدير» (٢/ ٣٥٥)، «المختصر» (٩/ ٦٧).

(٢) وقال المالكية في رواية ابن وهب: إن الفدية تجب على الحامل، وأما في وجوبها على المرضع روايتان. انظر: «قوانين الأحكام الشرعية» ص١٤٢.

(٣) انظر: (٢/ ١٤٣).

(٤) «التهذيب» (٣/ ١٧١).

وأجاب[١] صاحب الكتاب في «الفتاوى»[٢]: أن المستأجرة لا تفطر بخلاف الأم، لأنها متعينة طبعاً، وإذا لم تفطر فلا خيار لأهْل الصبيّ.

ولو كانت الحامل أو المرضع مسافرةً أو مريضة فأفْطَرَت على قصد الترخص بالمرض والسفر، فلا فدية عليها. وإن لم تقصد الترخص، ففي لزوم الفدية وجهان كالوجهين السابقين في المسافر إذا أفْطر بالجماع.

ثم في الفصل مسألتان:

إحداهما: إذا أفطر بغير الجماع عمداً في نهار رمضان، هل تلزمه الفدية مع القضاء؟ فيه وجهان:

أحدهما: نعم، لأنها واجبة على الحامل والمرضع مع قيام العذر، والترخص في الإفْطَار، فلأن تجب عليه مع أنه غير معذور كان أولى.

وأظهرهما: لا، لأنه لم يرد فيه توقيف، وحيث وجبت الفدية فإنها تجب جابرة، وهي لا تجبر ما تعدى به ولا تليق بعظم جريمته، ويخالف الحامل والمرضع، لأن هُناك ارتفق بالإفطار شخصان، فجاز أن يتعلق به بَدَلاَن وهما القَضَاء والفدية، كالجماع لما ارتفق به الرجل والمرأة، تعين القضاء والكفارة العُظْمى، وهاهنا بخلافه، وقرب الإمام[٣] الوجهين في المسألة بالوجهين في أن من تَعَمَّد ترك الأبعاض، هل يَسْجد للسهو؟

الثانية: لو رأى مُشرفاً على الهلاك بغرق وغيره، وهو بسبيل مِن تخليصه ولكن افتقر في تخليصه إلى الإفْطار، فله ذلك ويقضي. وهل تلزمه الفدية؟ فيه وجهان:

---

(١) وهو الذي صححه النووي في «الروضة» (٢/ ٢٤٩).
(٢) «الفتاوى» (٣٥، ٣٦).
(٣) «نهاية المطلب» (٤/ ٤٤).

أظهرهما ـ وبه قال القفال ـ: نعم، لأنه فطر ارتفق به شخصان كما في حق المرضع والحامل.

والثاني: لا، لأن إيجاب الفدية مع القضاء بعيد عن القياس، والتعويل في حق المرضع والحامل على توقيف.

والوجهان فيما ذكر الشيخ أبو محمد: مَبنيَّان على الخلاف في وجوب الفدية على الحامل والمرضع، إن أوجبناها فكذلك هاهنا وإلّا فلا. وأشار مشيرون إلى تخريج الخلاف هاهنا مع التفريع على وجوب الفدية ثَمّ، وفرّقوا بأن الإفطار ثَم لإحياء نفس عاجزة عن الصوم خلقة، فأشبه إفطار الشيخ الهَرِم، وهاهنا الغريق غير عاجز عن الصوم، والله أعلم.

وقوله في الكتاب: (ما يجب لفضيلة الوقت)، معناه: أن الفدية قد تجب جبراً لفوات فضيلة الوقت مع تدارك أصل الصوم بالقضاء، وليس ذلك موجباً على الإطْلاق بدليل المسافر والمريض، وإنما تجب في المواضع التي عدّها. فلذلك قال: (وهو في حق الحامل) إلى آخره.

وقوله: (وافتَدَتا)، معلم بالحاء والزاي، ويجوز أن يعلم بالميم أيضاً. وكذا قوله: (لا يجب عليهما) لأن مَالِكاً يفصل فلا يقول بوجوبها عليهما ولا بنفيها عنهما.

قال:

(الثالث: ما يجبُ لتأخيرِ القضاء: فلكلِّ يومٍ أُخِّرَ قضاؤه عن السنةِ الأولى مع الإمكانِ مُدّ. وإن تكرَّرَت السِّنون؛ ففي تكرُّرِها وجهان).

مَن عليه قضاء رمضان وأخّره حتى دخل رمضان السنة القابلة نظر، إن كان مسافراً أو مريضاً فلا شيء عليه بالتأخير، فإن تأخير الأدَاء بهذا العذر جائز، فتأخير

القضاء أولى بالجواز. وإن لم يكن وهو المراد من قوله: (مع الإمكان). فعليه مع القضاء لكل يوم مُدّ، وبه قال مالك وأحمد خلافاً لأبي حنيفة والمزني[١].

لنا: الأثر عن ابن عمر وابن عباس رضي الله عنهم[٢]. وعن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «مَن أدْرَكَ رمضان فأفْطر لمرض ثُم صَحّ ولم يقضه حتى أدرك رمضان آخر صام الذي أدركَ ثُم يقضي ما عليه ثم يُطْعِم عن كل يوم مسكيناً»[٣].

ولو أخَّر حتى مضى رمضانَان فصاعداً، ففي تكرر الفدية وجهان:

أحدهما: أنها لا تتكرر بل تَتَدَاخل كالحدود، لأن الفدية إنما وجبت في السنة الأولى، لأنّه أخرج القضاء عن وقته وهو ما بين الرمضانَين، وهذا لا يتكرر.

والثاني: أنها تتكرر، قال في «النهاية»[٤]: وهو الأصح، لأنه يجب عليه فدية لتأخير سَنَة، فيجب فديتان لتأخير سنتَين، والحقوق المالية لا تتداخل.

ولو كان قد أفطر عُدواناً وعلقنا به الفدية فأخّر القضاء، فعليه لكل يوم

---

(١) انظر: «الهداية» (٢/ ٣٥٤)، «شرح العناية» (٢/ ٣٥٤)، «قوانين الأحكام الشرعية» ص١٤٢، «المغني والشرح الكبير» (٣/ ٨١).

(٢) والمراد من أثر ابن عمر هو ما أخرجه الدارقطني (٢/ ١٩٦) ولفظه: «من أدرك رمضان وعليه من رمضان شيء فليطعم مكان كل يومٍ مسكيناً مُدّاً من حِنطَة»، وأما المراد من أثر ابن عباس هو ما أخرجه الدارقطني من طريق مجاهد قال: «ويطعم مع كل يوم مسكيناً» (٢/ ١٩٧)، وأخرجه البيهقي في باب من قال إذا فرط في القضاء بعد الإمكان حتى مات أُطعم عنه مكان كل يوم مسكيناً مد من الطعام (٤/ ٢٥٤) من طريق ميمون بن مهران عنه.

(٣) أخرجه الدارقطني، وضعفه بوجود إبراهيم بن نافع وابن وجيه في سنده (٢/ ١٩٧)، وقال ابن حجر في «التلخيص» (٦/ ٤٦٢): «ورواه الدارقطني من طُرُق عن أبي هريرة موقوفاً وصححها، وصح عن ابن عباس من قوله أيضاً».

(٤) «نهاية المطلب» (٤/ ٦٠).

فديتان، واحدة للإفطار وأخرى للتأخير، ولا تَداخل لاختلاف الموجب. ورأيت فيما علق عن إبراهيم المَروَزي[١] ترتيبه على ما لو أخّر القضاء حتى مضى رمضانان، إن عَدَدْنا الفدية، ثَم فهاهنا أولَى، وإلّا فوجهان لاختلاف جنس الموجب.

وإذا أخّر القضاء مع الإمكان ومات قبل أن يقضي وقلنا: إن الميّت يطعم عنه فوجهان: أصحهما: أنه يُخرج عنه من تركته لكل يوم مُدَّان، أحدهما لتأخير القضاء والآخر لفوات أصل الصوم. والثاني ـ ويحكى عن ابن سريج ـ: أنه يكفي مُد.

وأما إذا قلنا: إن الميت يُصام عنه، فصوم الوَلِي يحصل به تدارك أصل الصوم ويفدي عنه للتأخير.

وإذا فَرَّعْنا على الأصَح وهو إخراج مُدّين، فلو كان عليه قضاء عشرة أيام فمات قبل أن يقضي ولم يبقَ من شعبان إلّا خمسة أيام، أخرج من تركته خمسة عشر مُداً، عشرة لأصْل الصوم وخمسة للتأخير، لأنه لو عاش لم يمكنه إلّا قَضَاء خمسة.

ولو أفطر بغَير عذرٍ وأوجبنا به الفدية وأخَّر حتى دخل رمضان السنة الثانية ومات قبل أن يقضي، فالظاهر وجوب ثلاثة أمداد لكل يوم. فإن تكررت السِّنُون زادت الأمْداد.

وإذا لم يبق بينه وبين رمضان السنة الثانية ما يتأتَّى فيه قضاء جميع الفائت، فهل يلزمه في الحال الفدية عما لا يسع الوقت، أم لا يلزمه إلّا بعد مجيء رمضان؟ فيه وجهان مُشبّهان لِما إذا حلف لَيَشْرَبَنّ ماءَ هذا الكوز غداً فانْصَب قبل الغد، يحنث في الحال أو بعد مجيء الغد؟

ولو أراد تعجيل فدية التأخير قبل مجيء رمضان السنة القابلة ليؤخر القضاء

---

(١) ثبت في (ط): (المروروزي).

مع الإمكان، ففي جوازه وجهان كالوجهين في جواز تعجيل الكفارة عن الحنث المَحْظور.

فهذا شرح الطرق الثلاثة الموجبة للفدية على ما فيها من الخلاف. وإذا أردت حصرها فقل: لاشك أن الفدية إنما تجب عند فوات الأداء، وإذا فات الأدَاء، فإما أن يفوت القضاء أيضاً، وهو في حق من مات قبل القضاء وفي الشيخ الهرم، أو لا يفوت. فإما أن يقع مؤخَّراً عن رمضان السنة القابلة وهو الطريق الثالث أو لا يقع، فتجب لفضيلة الوقت في المواضع المذكورة في الطريق الثاني.

قال رحمه الله:

(وأما صومُ التطوُّعِ فلا يلزَمُ (م ح) بالشروع، وكذا القضاءُ (م ح) إذا لم يكن على الفَور).

من شرع في صوم تطوع أو في صلاة تطوع لم يلزمه الإتمام، ولا قضاء عليه لو خرج من صومه وصلاته، وبه قال أحمد[١]. وعند أبي حنيفة رحمه الله: لا يجوز الإفطار بغير عذر، ويجب القضاء سواء أفطر بعذر أو بغير عذر[٢]. وقال مالك: إن خرج بغير عذرٍ لزمه القضاء وإلّا فلا[٣].

لنا: ما رُوِي عن عائشة رضي الله عنها قالت: دخل على رسول الله ﷺ فقلتُ: «إنَّا خبأنا لك حيساً»، فقال: «أما إنّي كنتُ أريدُ الصوم ولكن قَرِّبيه»[٤].

(١) انظر: «المغني والشرح الكبير» (٣/ ٨٩).
(٢) انظر: «شرح فتح القدير» (٢/ ٣٦٠).
(٣) انظر: «قوانين الأحكام الشرعية» ص١٤١.
(٤) سبق تخريجه قريباً (ص: ٤١٢).

وعن أم هانئ رضي الله عنها قالت: دخل عليّ رسول الله ﷺ وأنا صائمة فناولني فضل شرابه فشربت فقلت: «يا رسول الله إني كنت صائمة، وإني كرهت أن أَرُدّ سؤرك»، فقال: «إن كان من قَضَاء رمضان فصومي يوماً مكانه، وإن كان تَطَوّعاً فإن شئت فاقضيه، وإن شئت فلا تَقْضِيه»[1].

وعندنا يستحب الإتمام وإن لم يجب، ولو أفْطر فيستحب القضاء، ولا يكره الخروج منه بعذر، وإن كان بغير عذر فوجهان، أظهرهما: أنه يكره.

ومن الأعْذَار: أن يعزّ على من أضافه امتناعه من الأكل.

ولو شرع في صوم القضاء، فهل له الخروج منه؟ نظر: إن كان على الفور فلا، وإن كان على التَّـرَاخي ففيه وجهان:

أحدهما ـ ويُحكى عن القفال ـ: أنه يجوز، لأنه متبرع بالشروع فيه، فأشبه المسافر يشرع في الصوم ثم يريد الخروج منه.

والثاني: لا يجوز، لأنه صار متلبساً بالفرض ولا عذر به، فيلزمه إتمامه كما لو شرع في الصلاة في أول الوقت.

والأول هو الذي أورده المصنف وصاحب «التهذيب»[2] وطائفة. وقضية كلام الأكثرين ترجيح الثاني، وبه أجاب الروياني في «الحلية» وحكاه صاحب «المعتمد» عن نصه في «الأم»[3].

---

(١) أخرجه الدارقطني (٢/ ١٧٤)، والترمذي في باب ما جاء في إفطار الصائم المتطوع (٣/ ١٠٩)، والبيهقي في باب التخيير في القضاء إن كان صومه تطوعاً (٤/ ٢٧٨)، وقال التركماني في هامش البيهقي: «هذا الحديث اضطرب متناً وسنداً». وقال الترمذي: «حديث أم هاني في إسناده مقال».

(٢) «التهذيب» (٣/ ١٧٩).

(٣) وهو الذي صححه النووي من الوجهين. انظر: «الروضة» (٢/ ٢٥١)، «الأم» (٢/ ١٤١).

وصوم الكفَّارة اللازمة بسبب حَرام كالقضاء الذي هو على الفور. وما لزم بسبب غير مُحرّم كالقتل الخطأ فهو كالقضاء الذي هو على التراخي. وكذا النذر المطلق.

وهذا كله مبني على انقسام القضاء إلى ما هو على الفور وإلى ما هو على التراخي، وهو الأشهر.

فالأول: ما تعدّى فيه بالإفطار لا يجوز تأخير قضائه، لأن جواز التأخير فيه لا يليق بحاله. قال في «التهذيب»[1]: وليس له والحالة هذه التأخير بعذر السفر.

والثاني: ما لم يتعدَّ فيه، كما في حق الحائض والإفطار بعذر السفر والمرض، فقضاؤه على التراخي ما لم يدخل رمضان السنة القابلة.

وفي كلام بعض أصحابنا العراقيين ما يرفع هذا الفرق. فإن المحاملي يقول في «التجريد»: ومن أفطر في رمضان بعذر أو بغير عذر فطراً لا تجب به كفَّارة فالقضاء يلزمه، ووقته موسع إلى شهر رمضان الثاني. ويمكن تأييد ما ذكروه بأنه قال في «المختصر»[2]: ومن صام مُتَفَرّقاً أجزأه ومتتابعاً أَحَبّ إليّ. والاستدلال: أنه أطلق القول باستحباب التتابع في القضاء، ولو كان أحد نوعيه على الفور لكان التتابع فيه واجباً لا محبوباً.

وقوله في الكتاب: (وكذا القضاء إذا لم يكن على الفور)، قد عرفت مما سبق أنه يجب إعلامه بالواو، ثم فيه شيء من جهة اللفظ، وهو أن هذا الكلام معطوف على قوله: (أما صوم التطوع فلا يلزم بالشروع)، فيكون معناه: أن القضاء إذا لم يكن على الفور لا يلزم بالشروع أيضاً[3]، وليس كذلك، بل هو لازم من ابتدائه إلى انتهائه.

---

(١) «التهذيب» (٣، ١٧٩).

(٢) انظر: (٩/ ٦٦).

(٣) ثبت في (ط) و(ز) زيادة: (وإنما كان يحسن هذا أن لو كان ما هو على الفور يلزم الشروع).

قال:

(وصومُ التطوُّعِ في السنة:

صومُ عرفة، وعاشوراء، وتاسوعاء، وستّةِ أيامٍ بعدَ عيدِ رمضان. وفي الشهر: الأيام البِيض. وفي الأسبوعِ: الاثنينُ والخميس. وعلى الجُملة: صومُ الدهرِ مسنونٌ بشرطِ الإفطارِ يومَ العيدَينِ وأيامَ التشريق).

الأيّام التي يستحب التطوع بصومها تنقسم إلى ما يَتَكَرّر بتكرر السنين، وإلى ما يتكرّر بتكرر الشهور، وإلى ما يتكرر بتكرر الأسَابِيع.

أما القسم الأول:

فمنه: يَوْم عرفة، روي أن النبي ﷺ قال: «صِيام يوم عَرَفة كَفَّارة سَنتَيْن»[1] وهذا الاستحباب في حق غير الحجيج. فأمّا الحجيج فينبغي لهم ألّا يصوموا كي لا يضعفوا عن الدعاء وأعمال الحج، ولم يصمه النبي ﷺ بعرفة[2]، وأطلق كثيرٌ من الأئمة كونه مكروهاً لهم لما روي أنه ﷺ نَهَى عن صَوْم يوم عرفة بِعَرَفَة[3]، فإن كان

---

(١) أخرجه مسلم من حديث أبي قتادة في باب استحباب صيام ثلاثة أيام من كل شهر، وصوم يوم عرفة وعاشوراء والاثنين والخميس (٢/ ٨١٩).

(٢) متفق عليه من حديث أم الفَضْل لُبَابة بنت الحارث ومن حديث ميمونة. وقد روي عن ميمونة زوج النبي ﷺ أنها قالت: إن الناس شَكُّوا في صيام رسول الله ﷺ يَوْم عَرَفَة، فأرسلت إليه ميمونةُ بِجِلاَبُ ـ الجلابُ: هو الإناء الذي يحلب فيه ويسمى أيضاً المحلب ـ اللبنَ وهو وَاقف في الموقف فشَرِبَ منه والناس ينظرون إليه، وهو عند البخاري في باب صوم يوم عرفة (٢/ ٢٤٨)، وعند مسلم في باب استحباب الفطر للحج يوم عرفة (٢/ ٧٩١).

(٣) أخرجه أبو داود في باب في صوم عرفة بعرفة، وضعف إسناده بوجود مهدي الهجري (٣/ ٣٢١)، وأخرجه ابن ماجَهْ في باب صيام يوم عرفة (١/ ٥٥١)، والبيهقي في باب الاختيار للحج في ترك =

الشخص بحيث لا يضعف بسبب الصوم، فقد قال أبو سَعْد المتَوَلّي: الأولَى أن يصوم حيازة للفضيلتَيْن. ونسب غيره هذا إلى مذهب أبي حنيفة رحمه الله وقال: الأولى عندنا ألّا يَصُوم بِحَال[1].

ومنه: يَوْم عَاشُورَاء، روي أنه ﷺ قال: «صيام يَوْم عاشوراء يُكَفِّر سَنَةً»[2]، ويوم عَاشُوراء: هو العاشر من المُحَرّم. ويستحب أن يصوم معه تَاسوعاء وهو التاسع منه لما روي أنه ﷺ قال: «لأنْ عِشْتُ إلى قابِلٍ لأصُومَنَّ اليومَ التَّاسع»[3]. وفيه معنيان منقولان عن ابن عباس رضي الله عنهما:

أحدهما: الاحتياط، فإنه ربما يَقَع في الهلال غلط فيظن العاشر التاسع.

والثاني: مخالفة اليهود، فإنهم لا يصومون إلّا يوماً واحداً. فعلى هذا لو لم يصم التاسع معه استحب أن يصوم الحادي عشر[4].

= صوم يوم عرفة (٤/ ٢٨٤)، والحاكم في «المستدرك» وقال: «هذا الحديث صحيح على شرط البخاري» (١/ ٦٠٠)، وقال ابن حجر في «التلخيص» (٦/ ٤٦٩): «قد صححه ابن خزيمة ووثّق مهدياً المذكور وابن حبان».

(١) أي أن فقهاء الحنفية قالوا: إن الصوم لا يستحب لمن كان بعرفة. وبه قال فقهاء المالكية والحنبلية. انظر: «بدائع الصنائع» (٢/ ٧٩)، «الشرح الصغير» (١/ ٦٩١)، «المغني والشرح الكبير» (٣/ ١٠٦).

(٢) أخرجه مسلم في باب استحباب صيام ثلاثة أيام من كل شهر وصوم يوم عرفة وعاشوراء والاثنين والخميس (٢/ ٨١٩).

(٣) أخرجه مسلم في باب أي يَوم يصوم في عاشوراء (٢/ ٧٩٨)، والبيهقي في باب صوم يوم التاسع (٤/ ٢٨٧).

(٤) أما المعنى الأول وقد رواه ابن أبي شيبة في باب في يوم عاشوراء أي يوم هو (٢/ ٣١٣) مرفوعاً من طريق ابن أبي ذئب عن شعبة مولى ابن عباس قال: «كان ابن عباس يصوم عاشوراء في السفر ويوالي بين يومين مخافة أن يفوته». وأما المعنى الثاني وقد رواه البيهقي في باب صوم يوم التاسع (٤/ ٢٨٧)، عن ابن عباس أنه قال: «صوموا التاسع والعاشر وخالفوا اليهود». وعنه ﷺ قال: «لئن بقيتُ لآمرنّ بصيام يوم قبله أو يوم بعده يوم عاشوراء» وقال ابن حجر في «التلخيص» عند ذكر المعنيين =

ومنه: سِتّة أيام من شوال، يستحب صومها، وبه قال أبو حنيفة وأحمد رحمهما الله[١] لما روي أنه ﷺ قال: «مَن صَام رمضان وأتْبَعَه بِست من شوال فكأنَّما صام الدَّهْر كله»[٢].

وعن مالك: أن صومها مكروهٌ[٣].

والأفْضَل أن يَصُومها مُتَتَابِعة وعلى الاتِّصَال ليوم العيد مبادرَةً إلى العبادة، وإيَّاه عَنَى، بقوله: (بعد عيد رمضان).

وعن أبي حنيفة رحمه الله: أن الأفْضَل أن يفرّقها في الشهر.

وأما القسم الثاني:

فمنه: أيَّام البيض، وهي الثالث عشر والرابع عشر والخامس عشر، لما روي أنه ﷺ أوصَى أبا ذَرٍّ رضي الله عنه بصيامِهَا[٤]، وإنما يقال: أيام البيض على الإضَافة، لأن المعنى أيام الليالي البيض.

= (٦/ ٤٦٩): «والمعنيان كما قال عن ابن عباس منقولان، وكذا القياس الذي ذكره منقول عنه، بل مرفوع من روايته».

(١) وبه قال أبو حنيفة بشرط الفصل بإفطار يوم العيد بين صوم رمضان وبين ستة أيام من شوال. انظر: «بدائع الصنائع» (٢/ ٧٨)، «المغني والشرح الكبير» (٣/ ١٠٢).

(٢) أخرجه مسلم في باب استحباب صوم ستة أيام من شوال إتباعاً لرمضان (٢/ ٨٢٢).

(٣) وقد قال فقهاء المالكية بكراهية صوم ستة أيام من شوال إذا كان صومها متصلة برمضان متوالية مظهراً لها معتقداً سنية اتصالها، وإلّا فلا كراهة فيه بل هو مستحب.
انظر: «الخرشي» (٢/ ٢٤٣)، «قوانين الأحكام الشرعية» ص١٣٢.

(٤) أخرجه النسائي في باب صوم ثلاثة أيام من الشهر (٤/ ٢١٧)، وابن ماجَهْ في باب ما جاء في صيام ثلاثة أيام من كل شهر (١/ ٥٤٥)، والترمذي في باب ما جاء في صوم ثلاثة أيام من كل شهر، وقال: «حديث أبي ذر حديث حسن» (٣/ ١٣٤).

وأما القسم الثالث:

فمنه: يوم الاثنين والخميس، روي أنه ﷺ كان يَتَحَرى صومَهُما[(١)]، وروي أنه قال: «تُعْرَض الأعمال يوم الاثنين والخميس، فأُحِب أن يُعْرَض عَمَلِي وأنا صائم»[(٢)].

ويكره إفْرَاد يوم الجمعة بالصوم لما روي أنه ﷺ قال: «لا يَصُومَنَّ أَحَدُكُم يومَ الجُمعةِ إلّا أنْ يَصُوم قَبْلَه أو بعده»[(٣)]، وكذا إفراد يوم السبت، فإنه يوم اليهود. وقد روي أنه ﷺ قال: «لا تَصُومُوا يوم السبت إلّا فيما افْتُرِض عليكم»[(٤)].

وأما قوله: (وعلى الجُمْلة صَوْم الدَّهْر مسنون)، فاعلم أنّ المسنون يطلق لمعنيين:

أحدهما: ما واظب عليه النبي ﷺ. ولا شك أن صوم الدَّهْر ليس مسنوناً بهذا المعنى.

---

(١) أخرجه من حديث عائشة النسائي في باب صوم النبي ﷺ بأبي هو وأمي (٤/ ٢٠٣)، وابن ماجَهْ في باب صيام يوم الاثنين والخميس (١/ ٥٥٣)، والترمذي في باب ما جاء في صوم يوم الاثنين والخميس، وقال: «حديث عائشة حديث حسن» (٣/ ١٢١).

(٢) روي هذا الحديث من حديث أبي هريرة ومن حديث أسامة بن زيد. أخرجه من حديث أبي هريرة الترمذي في باب ما جاء في صوم يوم الاثنين والخميس، وقال: «حديث أبي هريرة في هذا الباب حديث حسن غريب» (٣/ ١٢٢)، وأخرجه من حديث أسامة بن زيد النسائي في باب صوم النبي ﷺ بأبي هو وأمي (٤/ ٢٠٢)، وأبو داود في باب في صوم الاثنين والخميس (٣/ ٣٢٠) وقال أبو داود: «حديث حسن».

(٣) متفق عليه من حديث أبي هريرة. وهو عند البخاري في باب صوم يوم الجمعة (٢/ ٢٤٨)، وعند مسلم في باب كراهة الصيام يوم الجمعة منفرداً (٢/ ٨٠١).

(٤) أخرج هذا الحديث أصحاب السنن وغيرهم من حديث عبد الله بن بسر عن أخته الصماء. أخرجه أبو داود في باب النهي أن يخص يوم السبت بصوم (٣/ ٢٩٧)، وابن ماجَهْ في باب ما جاء في صيام يوم السبت (١/ ٥٥٠)، والترمذي في باب ما جاء في صوم يوم السبت، وقال: «حديث حسن» (٣/ ١٢٠)، والحاكم في «المستدرك» وقال: «هذا حديث صحيح على شرط البخاري ولم يخرجاه» (١/ ٦٠١).

والثاني: المندوب، وفي كون صوم الدهر بهذه الصفة كلام أيضاً، فإن صاحب «التهذيب»[١] رحمه الله في آخرين أطلقوا القول بِكَوْنه مكروهاً، واحتجوا بما روي أنه ﷺ قال لعبد الله بن عمرو رضي الله عنهما: «ولا صَامَ مَن صَام الدَّهر، صَوم ثلاثة أيام من كل شهرٍ صَوم الدَّهْر»[٢]، وبما روي «أنه نَهَى عن صِيَام الدَّهر»[٣]، وفصَّل الأكثرون فقالوا: إن كان يخاف منه ضرراً أو يفوت به حقاً فيكره وإلّا فلا. وحملوا النهي على الحالة الأولى أو على ما إذا لم يفطر العيدين وأيام التشريق.

وقوله: (بشرط الإفطار يوم العيدين وأيام التشريق)، ليس المراد منه حقيقة الاشتراط، لأن إفطار هذه الأيام يخرج الموجود عن أن يكون صَوْم الدَّهر. وإذا كان كذلك لم يكن شرطاً لاستثنائه، فإن استثنَاء صوم الدهر يستدعي تحَقّقه، وإنما المراد منه: أن صَوْم سوى هذه الأيّام مسنونٌ، والله أعلم.

ولو نذر صوم الدهر لزم، وكانت الأعياد وأيام التشريق مستثناة عنه، وكذلك شهر رمضان، وقضاؤه إذا فرض فواته بعذر أو بغير عذر. وهل تجب الفدية لما أخلَّ به من النذر بسبب القضاء؟ حكى أبو القاسم الكرخي فيه وجهين. والذي أجاب به صاحب «التهذيب»[٤]: أنه لا فدية. ولو نَذَر صياماً آخر بعد هذا النذر لم ينعقد، ولو لزمه صوم كفارة صام عنها وفدى عن النذر.

---

(١) «التهذيب» (٣/ ١٨٨).

(٢) متفق عليه بلفظ: (الأبد) بدل: (الدهر). وهو عند البخاري في باب حق الأهل في الصوم (٢/ ٢٤٦)، وعند مسلم في باب النهي عن صوم الدهر لمن تضرر به أو فوت به حقاً (٢/ ٨١٥).

(٣) أخرجه مسلم من حديث قتادة في باب استحباب صيام ثلاثة أيام من كل شهر وصوم يوم عرفة وعاشوراء والاثنين والخميس (٢/ ٨١٨).

(٤) «التهذيب» (٣/ ١٩٠).

ولو أفطر يوماً من الدَّهْر فلا سبيل إلى القضاء، ولا فدية إن كان بعذر وإلّا فتجب الفدية.

ولو نذرت المرأة صوم الدَّهْر فَلِلزَّوج منعها، ولا قضاء ولا فدية. وإن أَذِن أو مات فلم تَصُم لزمها الفدية، والله أعلم.

* * *

باب الاعتكاف[1]

قال حجة الإسلام رحمه الله:

(الاعتكافُ سُنّةٌ مُؤكَّدة، لا سيّما في العَشرِ الأخيرِ من رمضانَ لطلبِ ليلةِ القدر؛ وهي في أوتارِ العشرِ الأخير. ومالَ الشافعيُّ رضي اللهُ عنه إلى الحادي والعشرين. وقيل: إنها في جميعِ الشهر، وقيل: في جميعِ السَّنة، ولذا قال أبو حنيفة: لو قالَ لزوجتِه في مُنتصَفِ شهرِ رمضان: «أنتِ طالقٌ ليلةَ القَدْر» لم تطلُقْ إلا إذا مضَت سَنة، لأن الطلاقَ لا يقعُ بالشكّ. ويحتمَلُ أن تكونَ في النِّصفِ الأوَّل).

الأصل في الاعتكاف الإجماع والكتاب والأخبار.

أما الإجماع فظاهر.

---

(١) الاعتكاف في اللغة: اللبس والحبس والملازمة والإقامة على الشيء. وفي الاصطلاح اختلفت أقوال الفقهاء باختلاف مذاهبهم. ولذا تعددت عباراتهم فيه، واختلفت تعريفاتهم له. وإن كانت لتلتقي في كثير من المعاني التي تشتمل عليها تلك التعريفات. وسأكتفي بذكر تعريف فقهاء الشافعية في ذلك مع ذكر مراجع المذاهب الأخرى خشية التطويل. فقد عرّفه الإمام النووي في «المجموع» بقوله: «هو اللبث في المسجد من شخص مخصوص بنية». وقال الماوردي في «الحاوي»: «جاء الشرع فقدر الاعتكاف لبثاً على صفة في مكان مخصوص».

انظر: «المصباح» ص٤٢٤، «الصحاح» ص١٤٠٦، «أنيس الفقهاء» ص١٣٨، «التعريفات» ص٣١، «مجمع الأنهر» (١/ ٢٥٥)، «تبيين الحقائق» (١/ ٣٤٧)، «الشرح الصغير» (١/ ٧٢٥)، «شرح الرسالة» (١/ ٣٥٤)، «المجموع» (٦/ ٤٧٤)، «الحاوي الكبير» (٣/ ٤٨١)، «تهذيب الأسماء واللغات» (٣/ ٣٥)، «كشاف القناع» (٢/ ٣٤٧)، «شرح منتهى الإرادات» (١/ ٤٦٣)، «الاعتكاف» ص١٥ وما بعدها.

وأما الكتاب، فقوله تعالى: ﴿طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّآئِفِينَ وَٱلْعَٰكِفِينَ﴾ [البقرة: ١٢٥]، وقال تعالى: ﴿وَلَا تُبَٰشِرُوهُنَّ وَأَنتُمْ عَٰكِفُونَ فِى ٱلْمَسَٰجِدِ﴾ [البقرة: ١٨٧].

وأما الأخبار فسيأتي طرف منها.

واستفتح الكتاب بذكر شيئين: أحدهما: بيان استحباب الاعتكاف وموضع تأكده.

والثاني: الكلام في ليلة القدر.

أما الأول: فالاعتكاف من الشرائع القديمة، وهو مستحب في جميع الأوقات. رُوي أنه ﷺ قال: «من اعتكف فُوَاقَ ناقة فكأنما أعتق نسمة»[(١)]، وهو في العشر الأواخر من رمضان أكد استحباباً اقتداءً برسول الله ﷺ وطلباً لليلة القدر، كان رسول الله ﷺ يعتكف العشر الأخير من رمضان حتى قبضه الله تعالى[(٢)].

واعلم أن استحباب الاعتكاف في العشر الأخير مكرر، قد ذكره مرة في سنن الصوم.

ومن رغب في المحافظة على هذه السنة فينبغي أن يدخل المسجد قبل غروب الشمس يوم العشرين حتى لا يفوته شيء من ليلة الحادي والعشرين، ويخرج بعد غروب الشمس ليلة العيد.

ولو مكث ليلة العيد فيه إلى أن يصلي فيه العيد، أو يخرج منه إلى المصلى كان أولى.

وأما الثاني: فاعلم أن ليلة القدر أفضل ليالي السنة خص الله تعالى بها هذه الأمة، وهي باقية إلى يوم القيامة.

---

(١) أخرجه العقيلي في الضعفاء من حديث أنس بن عبد الحميد عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة بلفظ: (من رابط فواق ناقة حَرَّمه الله على النار)، وقال: «حديث منكر» (١/ ٢٢)، وقال ابن حجر في «التلخيص» عن أنس في إسناده (٦/ ٤٧٥): «وأنس هذا منكر الحديث».

(٢) سبق تخريجه في باب سنن الصوم (ص: ٤٦١).

وجمهور العلماء وفيهم الشافعي رضي الله عنه على أنها في العشر الأخير من رمضان، وهي في أوتارها أرجى لما رُوي أنه ﷺ قال: «تحرّوا ليلة القدر في الوتر من العشر الأواخر من رمضان»[١].

وميل الشافعي رضي الله عنه إلى أنها ليلة إحدى وعشرين؛ لما رُوي عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ كان يعتكف العشر الوسطى من شهر رمضان، فاعتكف عاماً فلما كانت ليلة إحدى وعشرين وهي الليلة الـتي كان يخرج في صبيحتها من اعتكافه قال: «من كان اعتكف معي فليعتكف في العشر الأواخر». قال: «فأريتُ هذه الليلة ثم أُنْسيتها، ورأيتني أسجد في صبيحتها في ماء وطين فالتمسوها في عشر الأواخر والتمسوها في كل وتر»، فأمطرت السماء تلك الليلة، وكان المسجد على عريش فَوَكَفَ المسجد. قال أبو سعيد: فأبصرت عيناي رسول الله ﷺ انصرف إلينا وعلى جبهته وأنفه أثر الماء والطين من صبيحة إحدى وعشرين»[٢].

وأبدى في بعض المواضع الميل إلى ليلة الثالث والعشرين لما روي عن عبد الله ابن أنيس رضي الله عنه أنه قال لرسول الله ﷺ: «إني أكون ببادیتي وإني أصلي بهم، فمرْني ليلة من هذا الشهر أنزلها المسجد فأصلي فيه»، فقال: «انزل في ليلة ثلاث وعشرين»[٣]. وجمع بين الليلتين في «المختصر» فقال: ويشبه أن يكون في ليلة إحدى وعشرين، أو ثلاث وعشرين[٤].

---

(١) متفق عليه. وهو عند البخاري في كتاب فضل ليلة القدر، باب تحري ليلة القدر في الوتر من العشر الأواخر (٢/ ٢٥٤)، وعند مسلم في باب فضل ليلة القدر والحث على طلبها (٢/ ٨٢٨).

(٢) متفق عليه. وهو عند البخاري في باب الاعتكاف في العشر الأواخر والاعتكاف في المساجد كلها (٢/ ٢٦٥)، وعند مسلم في باب فضل ليلة القدر والحث على طلبها (٢/ ٨٢٤).

(٣) أخرجه مسلم في باب فضل ليلة القدر والحث على طلبها (٢/ ٨٢٧)، وأبو داود في تفريع أبواب شهر رمضان، باب في ليلة القدر، واللفظ له، وفيه قصة (٢/ ١١٠).

(٤) انظر: «المختصر» (٩/ ٦٨).

المعنى في إخفاء الله تعالى هذه الليلة: حمل الناس على إحياء جميع ليالي العشر بالعبادة رجاء إصابتها.

وعلامة هذه الليلة: أنها طلقة لا حارة ولا باردة، وأن الشمس تطلع في صبيحتها بيضاء ليس لها كثير شعاع.

ويستحب أن يكثر فيها من قول: «اللهم إنك عفوٌّ تحب العفو فاعف عنّي»[١].

وعند مالك هي في العشر ولا ترجيح لبعض الليالي على بعض[٢].

وعند أبي حنيفة وأحمد رحمهما الله: هي ليلة السابع والعشرين.

وهذا الذي ذكروه[٣] لا ينافي قوله في الكتاب: (وهي في أوتار العشر الأخير)، فلا نعلّمه بعلاماتهم، ولكن يجوز أن نعلمه بالحاء[٤]، لأنه روي عنه أنها محتملة في جميع السنة، وروي في جميع الشهر. والروايتان مستنبطتان مما نقل عنه أنه لو قال لزوجته أول يوم من رمضان: أنت طالق ليلة القدر، لا تطلق إلّا مثل ذلك اليوم من السنة الأخرى.

---

(١) أخرجه ابن ماجَهْ في كتاب الدعاء، باب الدعاء بالعفو والعافية (٢/ ١٢٦٥)، والترمذي في كتاب الدعوات، وقال: «هذا حديث حسن صحيح» (٥/ ٥٣٤)، والحاكم في «المستدرك» وقال: «هذا حديث حسن صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه» (١/ ٧١٢).

(٢) انظر: «الخرشي» (٢/ ٢٧٨).

(٣) وبـه قال أحمد، وأما الذي ذهب إليـه فقهاء الحنفية في ليلة القدر: أنها دائرة في رمضان اتفاقاً. وهي تتقـدم وتتأخـر ولا يتعين عند أبي حنيفة. وأما عند صاحبيه لا تتقدم ولا تتأخر بل تتعين ليلة معينة منه.

انظر: «حاشية ابن عابدين» (٢/ ٤٥٢)، «أحكام القرآن للجصاص» (٣/ ٤٧٤)، «كشاف القناع» (٢/ ٣٤٣)، «المغني والشرح الكبير» (٣/ ١١٤).

(٤) انظر المراجع في الذي قبله.

وعن ابن خزيمة من أصحابنا: أن ليلة القدر منقولة في ليالي العشر، تُنقل في كل سنة إلى ليلة، جمعاً بين الأخبار[١].

وقوله: (وقيل: إنها في جميع الشهر)، يشعر بأنه وجه للأصحاب.

وقوله: (ولذا قال أبو حنيفة: لو قال لزوجته في منتصف شهر رمضان: أنت طالق ليلة القدر، لم تطلق إلا إذا مضت سنة)، يشعر بأن المسألة مجزوم بها، موجهة للوجه المنقول. وقد حكى في «الوسيط»[٢] المسألة هكذا عن نص الشافعي رحمه الله. وكل واحد من نقل الوجه وتوجيهه محل التوقف.

أما النقل: فلأنك لا تكاد تجد رواية احتمالها في جميع ليالي الشهر عن الأصحاب في شيء من كتب المذهب.

وأما التوجيه: فلأن ما أجاب به في مسألة الطلاق يخالف ما نقله الأئمة، فإنهم قالوا: إذا قال لامرأته: أنت طالق ليلة القدر، فإن قاله قبل شهر رمضان أو في رمضان قبل مضي شيء من ليالي العشر، طلقت بانقضاء الليالي العشر. وإن قاله بعد مضي بعض لياليها، لم تطلق إلى مضي سنة. هكذا نقل الشيخ أبو إسحاق في «المهذب»[٣] والإمام[٤] وغيرهما ولم نر اعتبار مضي سنة في المسألة المذكورة إلا في كتب صاحب الكتاب.

---

(١) وقال النووي في «الروضة» عند ذكر قول ابن خزيمة (٢/ ٢٥٦): «وهذا منقول عن المزني أيضاً، وهو قوي. ومذهب الشافعي: أنها تلزم ليلة بعينها».

(٢) «الوسيط» (٢/ ٥٦٠).

(٣) «المهذب» (١/ ٣٤٨).

(٤) «نهاية المطلب» (٤/ ٧٨، ٧٩).

وقوله: (لأن الطلاق لا يقع بالشك)، مُسلَّم لكنه يقع بالظن الغالب. قال إمام الحرمين[1]: الشافعي رحمه الله متردد في ليالي العشر، ويميل إلى بعضها ميلًا ضعيفاً، وانحصارها في العشر ثبت عنده بالظن القوي وإن لم يكن مقطوعاً به، والطلاق يناط وقوعه بالمذاهب المظنونة، والله أعلم.

* * *

(١) «نهاية المطلب» (٤/ ٧٩).

قال:

(وفي الكتابِ ثلاثةُ فُصول:

الفصل الأوَّل: في أركانِه؛ وهي أربعة:

الركنُ الأوَّل: الاعتكاف: وهو عبارةٌ عن اللُّبثِ في المسجدِ ساعةً مع الكفِّ عن الجِماع. وهل يُشترطُ الكفُّ عن مُقدِّمات الجِماع؟ فيه قولان. ولا يُشترطُ (ح وم) اللُّبثُ يوماً، ولا يكفي العبور).

مقصود الفصل الأول: الكلام في أركان الاعتكاف. وهي فيما عدّها أربعة. الاعتكاف، والنية، والمعتكِف، والمعتكَف.

الأول: الاعتكاف: وهو عبارة عن المقام في اللغة، يقال: عكف واعتكف أي أقام. وأما في الشريعة: فقد فسره في الكتاب باللبث في المسجد ساعة مع الكف عن الجماع. وفيه اعتبار أمور:

أحدها: اللبث: وقد حكى الإمام[1] رحمه الله في اعتباره وجهين. أظهرهما وهو المذكور في الكتاب: أنه لا بدّ منه، لان لفظ العكوف مشعر به.

والثاني: أنه يكفي مجرد الحضور كما يكفي الحضور بعرفة في تحقيق ركن الحج.

ثم فرّع على الوجهين فقال: إن اكتفى بالحضور، حصل الاعتكاف بالعبور، حتى لو دخل من باب وخرج من باب ونوى، فقد اعتكف. وان اعتبرنا اللبث لم يكفِ ما يكفي في الطمأنينة في أركان الصلاة، بل لا بد أن يزيد عليه بما يسمى إقامة وعكوفاً، ولا يعتبر السكون، بل يصح اعتكافه قاعداً وقائماً ومتردداً في أرجاء المسجد.

---

(١) «نهاية المطلب» (٤/ ٨٢).

ولا يقدر اللبث بزمان، حتى لو نذر اعتكاف ساعة انعقد. ولو نذر اعتكافاً مطلقاً، خرج عن عهدة النذر بأن يعتكف لحظة. واستحب الشافعي رحمه الله أن يعتكف يوماً[1]، وذلك للخروج من الخلاف. فإن مالكاً وأبا حنيفة رحمهما الله لا يجوّزان اعتكاف أقل من يوم[2].

ونقل الصيدلاني وجهاً: أنه لا بد من مكث يوم أو ما يدنو من يوم، لأن ما دون ذلك معتاد في الحاجات التي تعنُّ في المسجد فلا تصلح للقربة.

وقد عرفت مما ذكرنا أن قوله: (ولا يشترط اللبث يوماً)، ينبغي أن يرقم بالميم والحاء والواو.

وقوله: (ولا يكفي العبور)، بالواو، ويجوز أن يرقم به لفظ: (اللبث)، أيضاً في قوله: (وهو عبارة عن اللبث).

ولا يخفى أن قوله: (ساعة)، ليس المراد منه الواحدة من الساعات التي يقسم اليوم والليلة عليها، ولا سبيل إلى حمله على اللحظة وإن لطفت لما ذكر الأئمة: أنه لا بد أن يزيد على زمان الطمأنينة، ولأنه لو حمل على هذا المعنى لضاع، وأغنى لفظ اللبث عنه، فإذا هو محمول على القدر الذي يثبت اسم العكوف والإقامة فيه[3].

---

(١) وبه قال الحنابلة. انظر: «كشاف القناع» (٢/ ٣٤٧)، «شرح منتهى الإرادات» (١/ ٤٦٣).

(٢) وبه قال الحنفية في الاعتكاف الواجب وهو الاعتكاف المنذور.

وأما الاعتكاف المتطوع، اختلفت فيه الروايات عنهم. روي عنهم مثل قولهم في الاعتكاف الواجب، وروي عنهم أنه لا حدّ لأقله. وكذلك اختلفت الروايات عند المالكية في أقل الاعتكاف. روي أن أقله عشرة أيام، وروي أنه يوم وليلة وهو المعتمد في المذهب.

انظر: «أحكام القرآن للجصاص» (١/ ٢٤٥)، «تبيين الحقائق» (١/ ٣٤٩)، «مجمع الأنهر» (١/ ٢٥٦)، «الخرشي» (٢/ ٢٧٧)، «الشرح الصغير» (١/ ٧٢٦)، «المدونة» (١/ ٢٣٤).

(٣) وقال النووي في «الروضة» عند ذكر المسألة (٢/ ٢٥٨): «ولو كان يدخل ساعة ويخرج ساعة، كلما دخل نوى الاعتكاف، صح على المذهب. وحكى الروياني فيه خلافاً ضعيفاً».

والثالث: كونه في المسجد. وهذا سيأتي شرحه في الركن الرابع.

والرابع: الكف عن الجماع. فلا يجوز للمعتكف الجماع ولا سائر المباشرات بالشهوة لقوله تعالى: ﴿وَلَا تُبَٰشِرُوهُنَّ وَأَنتُمْ عَٰكِفُونَ فِي ٱلْمَسَٰجِدِ﴾ [البقرة: ١٨٧]، ولو جامع بطل اعتكافه سواء جامع في المسجد أو جامع حين خرج لقضاء الحاجة إذا كان ذاكراً للاعتكاف عالماً بتحريم الجماع.

وهذا هو المراد من لفظ الكتاب وإن أطلق الكف عن الجماع. فأما إذا جامع ناسياً للاعتكاف أو جاهلاً بالتحريم، فهو كنظيره في الصوم. قال مالك وأبو حنيفة وأحمد رحمهم الله: يفسد الاعتكاف بجماع الناسي، ولا فرق بين جماع وجماع[1]. وروى المزني عن نصه في بعض المواضع: أنه لا يفسد الاعتكاف من الوطء إلا ما يوجب الحدّ[2]. فقال الإمام[3]: قضية هذا أنه لا يفسد بإتيان البهيمة إذا لم نوجب به الحد، وكذلك بالإتيان في غير المأتى. والمذهب الأول.

ولو لمس أو قبَّل بشهوة أو باشر فيما دون الفرج متعمداً، فهل يفسد اعتكافه؟ فيه طريقان:

أظهرهما: أن المسألة على قولين:

أحدهما ـ ويروى عن «الإملاء» ـ: أنها تفسده، لأنها مباشرة محرمة في الاعتكاف فأشبهت الجماع.

---

(١) انظر: «مجمع الأنهر» (١/ ٢٥٧)، «الشرح الصغير» (١/ ٧٢٨)، «المغني والشرح الكبير» (٣/ ١٤٢).

(٢) وقال النووي في «الروضة» عند ذكر رواية المزني (٢/ ٢٥٨): «نصه محمول على أنه لا يفسد بالوطء فيما دون الفرج». وانظر رواية المزني في «المختصر» (٩/ ٦٩).

(٣) «نهاية المطلب» (٤/ ١٠٩).

والثاني ـ ويروى عن «الأم»[1] ـ: أنها لا تفسده، لأنها مباشرة لا تبطل الحج فلا تبطل الاعتكاف كالقبلة بغير شهوة.

والثاني: القطع بأنها لا تفسده، حكاه الشيخان أبو محمد والمسعودي. والمشهور طريقة القولين. وما موضعهما؟ فيه ثلاثة طرق:

أحدها: أن القولين فيما إذا أنزل، فأما إذا لم ينزل فلا يبطل الاعتكاف بلا خلاف كالصوم.

وثانيها: أن القولين فيما إذا لم ينزل، أما إذا أنزل بطل اعتكافه بلا خلاف لخروجه عن أهلية الاعتكاف بالجناية[2].

وثالثها ـ وهو الأظهر ـ: طرد القولين في الحالين، والفرق على أحد القولين فيما إذا لم ينزل بين الاعتكاف والصوم. أن هذه الاستمتاعات في الاعتكاف محرمة لعينها، وفي الصوم ليست محرمة لعينها بل لخوف الإنزال، ولهذا يرخص فيها لمن لا تحرّك القبلة شهوته. وإذا اختصرت الخلاف في المسألة قلت: فيها ثلاثة أقوال أو ثلاثة وجوه:

أحدها: أنها لا تفسد الاعتكاف أنزل أو لم ينزل.

والثاني: تفسده أنزل أو لم ينزل، وبه قال مالك[3].

والثالث ـ وبه قال أبو حنيفة والمزني وأصحاب أحمد[4]: أن ما أنزل منها أفسد

---

(١) «الأم» (٢/ ١١٦).

(٢) في (ز): «بإيجابه». (م ع).

(٣) انظر: «الشرح الصغير» (١/ ٧٢٨)، «قوانين الأحكام الشرعية» ص١٤٤.

(٤) انظر: «مجمع الأنهر» (١/ ٢٥٨)، «أحكام القرآن للجصاص» (١/ ٢٤٨)، «المغني والشرح الكبير» (٣/ ١٤٥)، «المختصر» (٩/ ٦٩).

الاعتكاف وما لا فلا، والمفهوم من كلام الأصحاب بعد الفحص، أن هذا القول أرجح، وإليه ميل أبي إسحاق المروزي وإن استبعده صاحب «المهذب»[١] ومن تابعه.

أما القول بالفساد عند الإنزال، فقد أطبق الجمهور على أنه أصح.

وأما المنع عند عدم الإنزال، فقد نص على ترجيحه المحاملي، والشيخ أبو محمد، والقاضي الروياني وغيرهم رحمهم الله وإيانا.

والاستمناء باليد مرتب على ما إذا لمس فأنزل، إن قلنا: إنه لا يبطل الاعتكاف، فهذا أولى. وإن قلنا: يبطله، ففيه وجهان. والفرق كمال الاستمتاع والالتذاذ ثَم باصطكاك البشرتين.

ولا بأس للمعتكف بأن يقبّل على سبيل الشفقة والإكرام، ولا بأن يلمس بغير شهوة، كان رسول ﷺ يُدني رأسه لترجّله عائشة رضي الله عنها وهو معتكف[٢].

قال:

(ولا يُشترطُ تركُ التطيُّبِ وتركُ البَيعِ والشراءِ (م و) وتركُ الأكل (م ح)؛ بل يصِحُّ الاعتكافُ من غيرِ صوم. فإن نذرَ أن يعتكفَ صائماً لزمَه كِلاهما، وفي لُزومِ الجمعِ قولان. ولو نذرَ أن يعتكفَ مُصلّياً أو يصومَ معتكِفاً لم يلزمِ الجَمع).

ترك التطيب ليس بشرط في الاعتكاف، بل للمعتكف أن يتطيب كما له أن

---

(١) «المهذب» (١/ ٣٥٦).

(٢) متفق عليه من حديث عائشة. وهو عند البخاري في باب الحائض ترجل المعتكف، وفي باب لا يدخل البيت إلا لحاجة (٢/ ٢٥٦)، وفي باب المعتكف يدخل رأسه البيت للغسل (٢/ ٢٦٠)، وعند مسلم في كتاب الحيض، باب جواز غسل الحائض رأس زوجها وترجيله (١/ ٢٤٤).

يرجّل شعره، ويتزوج ويزوِّج بخلاف المحرم[١]. وله أن يتزين بلبس الثياب إذ لم ينقل أن النبي ﷺ غيّر ثوبه للاعتكاف[٢]. وعن أحمد: أنه يستحب ترك التطيب والتزين برفيع الثياب[٣].

ويجوز له أن يأمر بإصلاح معاشه، وتعهد ضياعه، وأن يبيع ويشتري[٤]، ويخيط ويكتب وما أشبه ذلك. ولا يكره شيء من هذه الأعمال إذا لم تكثر، لا سيما إذا وقع في محل الحاجة، وإن أكثر أو قعد يحترف بالخياطة ونحوها كره، ولكن لا يبطل اعتكاف. وعن مالك[٥]: أنه إذا قعد فيه واشتغل بحرفته يبطل الاعتكاف. ونقل عن القديم قول مثله في الاعتكاف المنذور. ورواه بعضهم في مطلق الاعتكاف. والمذهب ما سبق، لأن ما لا يبطل قليله الاعتكاف لا يبطله كثيره كسائر الأفعال.

ولو كان يشتغل بقراءة القرآن ودراسة العلم، فهو زيادة خير. وعن أحمد[٦]: أنه لا يستحب له إلّا ذكر الله تعالى والصلاة.

ويجوز له أن يأكل في المسجد، والأولى أن يبسط سفرة ونحوها، لأنه أبلغ في تنظيف المسجد، وله أن يغسل اليد، والأولى غسلها في طست ونحوها حتى لا يبتل

---

(١) وبه قال فقهاء المالكية أيضاً. انظر: «الشرح الصغير» (١/ ٧٣٥).

(٢) وقال ابن حجر في «التلخيص» عند قول المؤلف: «إذ لم ينقل أن النبي ﷺ غير ثوبه للاعتكاف»: «كأنه أخذه بالاستقراء».

(٣) انظر: «المغني والشرح الكبير» (٣/ ١٥١).

(٤) قال النووي في «الروضة» (٢/ ٢٥٩): «الأظهر كراهية البيع والشراء في المسجد وإن قلّ للمعتكف وغيره إلا لحاجة». وهو نص البويطي. وفيه حديث صحيح في النهي. والحديث المذكور في نهي البيع في المسجد هو ما أخرجه أبو داود في كتاب الصلاة، باب التحلق يوم الجمعة قبل الصلاة بلفظ: «إن رسول الله ﷺ نهى عن الشراء والبيع في المسجد، وأن تنشد فيه ضالة» (٢/ ١٣).

(٥) انظر: «التفريع» (١/ ٣١٤).

(٦) انظر: «المغني والشرح الكبير» (٣/ ١٤٩).

المسجد. فيمنع غيره من الصلاة والجلوس فيه، ولأنه قد يستقذر فيصان المسجد عنه، ولهذا قال في «التهذيب»[(١)]: ويجوز نضح المسجد بالماء المطلق، ولا يجوز نضحه بالماء المستعمل وإن كان طاهراً، لأن النفس قد تعافه.

ويجوز الفصد والحجامة في المسجد بشرط أن يأمن التلويث، والأولى الاحتراز عنه.

وفي البول في الطست احتمالان ذكرهما ابن الصباغ، والأظهر المنع، وهو الذي أورده صاحب «التتمة»، لأنه قبيح، واللائق بتعظيم المسجد تنزيهه عنه بخلاف الفصد والحجامة، ولهذا لا يمنع من استقبال القبلة واستدبارها عند الفصد، ويمنع عند قضاء الحاجة. وليس من شرط الاعتكاف الصوم، بل يصح الاعتكاف في الليل وحده، وفي العيد وأيام التشريق خلافاً لأبي حنيفة ومالك رحمهما الله[(٢)] حيث قالا: الصوم شرط فيه، ولا يصح في العيد وأيام التشريق، ولا في الليالي المجرّدة. وعن أحمد روايتان، أصحهما مثل مذهبنا[(٣)].

لنا: ما روي أن عمر رضي الله عنه سأل النبي ﷺ قال: «كنت نذرت في الجاهلية أن اعتكف ليلة في المسجد الحرام»، فقال ﷺ: «أوفِ بنذرك»[(٤)]، ولو لم يصح الاعتكاف في الليلة المفردة لما أمره بالوفاء بنذره.

---

(١) «التهذيب» (٣/ ٢٣٩).

(٢) انظر: «مجمع الأنهر» (١/ ٢٥٦)، «الهداية» (٢/ ٣٩١)، «الخرشي» (٢/ ٢٦٧)، «الشرح الصغير» (١/ ٧٢٥).

(٣) انظر: «المغني والشرح الكبير» (٣/ ١٢٠).

(٤) متفق عليه من حديث ابن عمر. وهو عند البخاري في باب إذا نذر في الجاهلية أن يعتكف ثم أسلم (٢/ ٢٦٠)، وباب الاعتكاف ليلاً (٢/ ٢٥٦)، وعند مسلم في كتاب الأيمان، باب نذر الكافر وما يفعل فيه إذا أسلم (٣/ ١٢٧٧).

ويجوز أن يعلم قوله: (بل يصح الاعتكاف من غير صوم)، مع علامات هؤلاء بالواو، لأن الشيخ أبا محمد وغيره نقلوه عن القديم قولاً مثل مذهبهم.

إذا عرفت ذلك، فلو نذر أن يعتكف يوماً هو فيه صائم أو أياماً هو فيها صائم، لزمه الاعتكاف في أيام الصوم، لأن الاعتكاف بالصوم أفضل وإن لم يكن مشروطاً به. فإذا التزمه بالنذر لزمه كما لو التزم التتابع فيه. وليس له في هذه الصورة إفراد أحدهما عن الآخر بلا خلاف، وليست هذه مسألة الكتاب. ولو اعتكف في رمضان أجزأه، لأنه لم يلتزم بهذا النذر صوماً، وإنما نذر الاعتكاف على صفة وقد وُجِدت. ولو نذر أن يعتكف صائماً أو يعتكف بصوم، لزمه الاعتكاف والصوم جميعاً بهذا النذر. وهل يلزمه الجمع بينهما؟ فيه وجهان:

أحدهما ـ وبه قال أبو علي الطبري ـ: لا، لأنهما عبادتان مختلفتان، فأشبه ما إذا نذر أن يصلي صائماً.

وأصحهما ـ ويحكى عن نصه في «الأم»[1] ـ: نعم، لما ذكرنا في المسألة السابقة.

فلو شرع في الاعتكاف صائماً ثم أفطر، لزمه استئناف الصوم والاعتكاف على الوجه الثاني، ويكفيه استئناف الصوم على الوجه الأول.

ولو نذر اعتكاف أيامٍ وليالٍ متتابعة صائماً وجامَعَ ليلاً، ففيه هذان الوجهان.

ولو اعتكف عن نذره في رمضان أجزأه عن الاعتكاف في الوجه الأول، وعليه الصوم. وعلى الثاني: لا يجزئه عن الاعتكاف أيضاً.

ولو نذر أن يصوم معتكفاً، ففيه طريقان: أظهرهما: طرد الوجهين[2]. والثاني

---

(١) «الأم» (٢/ ١١٧).

(٢) والذي عليه أكثر فقهاء الشافعية في أصح الوجهين هو لزوم الجمع.
انظر: «الروضة» (٢/ ٢٦١).

ـ وبه قال الشيخ أبو محمد ـ: القطع بأنه لا يجب الجمع.

والفرق: أن الاعتكاف لا يصلح وصفاً للصوم، والصوم يصلح وصفاً للاعتكاف، فإنه من مندوباته.

ولو نذر أن يعتكف مصلياً أو يصلي معتكفاً، لزمه الصلاة والاعتكاف. وفي لزوم الجمع طريقان:

أحدهما: طرد الوجهين.

وأصحهما: القطع بأن لا يجب.

والفرق: أن الصوم والاعتكاف متقاربان، فإن كل واحد منهما كفٌّ وإمساك، والصلاة أفعال مباشرة لا مناسبة بينها وبين الاعتكاف.

ويخرج على هذين الطريقين ما لو نذر أن يعتكف محرماً[1] فإن لم نوجب الجمع بين الاعتكاف والصلاة، فالقدر الذي يلزمه من الصلاة هو القدر الذي يلزمه لو أفرد الصلاة بالنذر. وإن أوجبنا الجمع لزمه ذلك القدر في يوم اعتكافه، ولا يلزمه استيعاب اليوم بالصلاة، فإن كان نذر اعتكاف أيام مصلياً، لزمه ذلك القدر في كل يوم، هكذا أورده صاحب «التهذيب»[2] وغيره. وأنت بسبيل من أن تقول: ظاهر اللفظ يقتضي الاستيعاب، فإنه جعل كونه مصلياً صفة لاعتكافه وإذا تركنا هذا الظاهر، فلِمَ نَعْتبر تكرير القدر الواجب من الصلاة في كل يوم؟ وهلاّ اكتفى به في جميع المدة؟

ولو نذر أن يصلي صلاة يقرأ فيها سورة كذا، فعن القفال: أن وجوب الجمع على الخلاف في وجوب الجمع بين الصوم والاعتكاف، ووجهه لائح[3].

---

(١) أي مُحرِماً بالصلاة.

(٢) «التهذيب» (٣/ ٢٢٣).

(٣) أي ظاهر. انظر كذلك: «الروضة» (٢/ ٢٦١).

وقوله: (وفي لزوم الجمع قولان)، التعبير عن الخلاف في المسألة بالقولين: خلاف إيراد الجمهور. نعم ردّد الإمام الرواية بين القولين والوجهين.

وقوله: (لم يلزمه الجمع)، لا بد من رسمه بالواو لما ذكرنا من خلاف في الصورتين. والذي أجاب به صاحب الكتاب موافق لما اختاره معظم الأئمة فيما إذا نذر أن يعتكف مصلياً، ومخالفاً له فيما إذا نذر أن يصوم معتكفاً. سواء قدَّرنا جريانه على طريقة نفي الخلاف أو اختياره نفي اللزوم مع تسليم الخلاف، فإن الأكثرين طردوا فيها الوجهين وقالوا: الأظهر لزوم الجمع.

قال:

(الثاني: النيّة: ولا بدَّ منها في الابتداء، ويستمرُّ حكمُها وإن دامَ اعتكافُه سَنة. فإن خرجَ لقضاءِ حاجةٍ أو لغيرِه فإذا عادَ لزمَه استئنافُ النيّة أما إذا قدَّرَ زماناً في نيّتِه كما لو نوى أن يعتكفَ شهراً لم يلزمْه إذا خرجَ تجديدُ النيّةِ في قول، ولزمَه إن طالَت مُدّةُ الخروجِ في قول، ولزمَ بالخروجِ لغيرِ قضاءِ الحاجةِ؛ قرُبَ الزمانُ أو طالَ في قول. ونيّةُ الخروجِ عن الاعتكافِ كنيّةِ الخروجِ عن الصوم).

لا بد من النية في ابتداء الاعتكاف كما في الصلاة، ويجب التعرض في المنذور منه للفرضية ليمتاز عن التطوع. ثم في الركن مسألتان:

إحداهما: إذا نوى الاعتكاف لم يخلُ إما أن يطلق أو يعين بنيته زماناً. فإن أطلق كفاه ذلك وإن طال عكوفه، لكن لو خرج من المسجد ثم عاد لزمه استئناف النية، سواء خرج لقضاء الحاجة أو لغيره، فإن ما مضى عبادة تامة، والثاني اعتكاف جديد.

وقال في «التتمة»: فلو أنه عزم عند خروجه أن يقضي حاجته ويعود، كانت هذه العزيمة قائمة مقام النية. ولك أن تقول: اقتران النية بأول العبادة شرط، فكيف يحصل الاكتفاء بالعزيمة السابقة على العود؟ وإن عيّن زماناً كما إذا نوى اعتكاف يوم أو شهر، فهل يحتاج إلى تجديد النية إذا خرج وعاد؟

نقل في الكتاب فيه ثلاثة أقوال، وسماها في «الوسيط»[1] وجوهاً، وهو الموافق لإيراد الأئمة رحمهم الله. وهي حاصل ما ذكروه في الطرق:

أحدها: أنه لا حاجة إلى تجديد النية، لأن النية شملت جميع المدة بالتعيين.

والثاني: أنه إن لم تطل مدة الخروج فلا حاجة إلى التجديد، وإن طالت فلا بد منه لتعذر البناء. ولا فرق على هذا بين أن يكون الخروج لقضاء الحاجة أو لغيره.

والثالث: أنه إن خرج لقضاء الحاجة لم يجب التجديد لأنه لا بد منه، فهو كالـمُستثنى عند النية. وإن خرج لغرض آخر فلا بد من التجديد لقطعه الاعتكاف. ولا فرق على هذا بين أن يطول الزمان أو لا يطول. وهذا الثالث أظهر الوجوه.

وزاد صاحب «التهذيب»[2] في التفصيل فقال: إن خرج لأمر يقطع التتابع في الاعتكاف المتتابع، فلا بد من تجديد النية، وإن خرج لأمر لا يقطعه؛ نظر: إن لم يكن منه بدٌّ كقضاء الحاجة والاغتسال عند الاحتلام، فلا حاجة إلى التجديد. وإن كان منه بدٌّ أو طال الزمان، ففي التجديد وجهان.

وهذه الاختلافات مضطردة فيما إذا نوى مدة لتطوع الاعتكاف، وفيما إذا نذر أياماً ولم يشترط فيها التتابع، ثم دخل المعتكف على قصد الوفاء بالنذر. أما إذا شرط التتابع، أو كانت المدة المنذورة متواصلة في نفسها، فسيأتي حكم التجديد فيها.

---

(١) «الوسيط» (٢/ ٥٦٥).

(٢) «التهذيب» (٣/ ٢٢٦).

الثانية: لو نوى الخروج من الاعتكاف، ففي بطلان الاعتكاف الخلافُ المذكور في بطلان الصوم بنية الخروج. والأظهر أنه لا يبطل. وأفتى بعض المتأخرين ببطلان الاعتكاف، لأن مصلحته تعظيم الله تعالى كالصلاة، وهي تختل بنقص النية. ومصلحة الصوم قهر النفس، وهي لا تفوت بنية الخروج.

قال:

(الثالث: المعتكِف: وهو كلُّ مُسلِمٍ عاقلٍ ليس بجُنبٍ ولا حائض؛ فيصحُّ اعتكافُ الصبيِّ والرقيق. والسُّكرُ والرِّدّةُ إذا قارنا الابتداءَ منعا الصحّة وإن طرآ فالرِّدّةُ تُفسِدُ والسُّكرُ لا يُفسِدُ كالإغماء. وقيل: إنهما يُفسِدان، وقيل: إنهما لا يُفسِدان. والحيضُ مهما طرأ قطع. والجنابةُ إنْ طرأت باحتلامٍ فعليه أن يبادرَ إلى الغُسل، ولا يلزمُه الغُسلُ في المسجدِ وإن أمكَن).

شرط في المعتكف: أن يكون مسلماً عاقلا نقياً عن الجنابة والحيض. والكلام فيمن يدخل في هذا الضابط ومن يخرج عنه.

فمن الداخلين فيه الصبي والرقيق والمرأة المزوجة. فيصح اعتكافهم كما يصح صومهم وصلاتهم، لكن لا يجوز للعبد أن يعتكف بغير إذن سيده، لأن منفعته مستحقة للسيد. ولا المرأة المزوجة أن تعتكف بغير إذن زوجها، لأن الزوج يستحق الاستمتاع بها. وإن اعتكفا بغير إذن، كان للسيد إخراج العبد، وللزوج إخراج الزوجة. وكذلك لو اعتكفا بإذنهما تطوعاً، فإنه لا يلزم بالشروع. وقال مالك[1]: ليس لهما الإخراج إذا

---

(١) انظر: «الخرشي» (٢/ ٢٧٠)، «المدونة» (١/ ٢٣٠).

أذنا. وبه قال أبو حنيفة رحمه الله في الزوج. وساعدنا في السيد[1].

ولو نذرا اعتكافاً؛ نظر: إن نذراه بغير إذن، فلهما المنع من الشروع فيه. فإن أذنا في الشروع وكان الزمان متعيناً أو غير متعين ولكن شرطا التتابع لم يجز لهما الرجوع. وإن لم يشرطا التتابع فلهما الرجوع في أظهر الوجهين. وإن نذرا بالإذن نظر، إن تعلق بزمان معين فلهما الشروع فيه بغير إذن، وإلا لم يشرعا فيه إلا بإذن. وإذا شرعا بالإذن لم يكن لهما المنع من الإتمام، هكذا أورده أئمتنا العراقيون. وهو مبنيٌّ على أن النذر المطلق[2] إذا شرع فيه لزم إتمامه. وفيه خلاف قدمناه، ويستوي في جميع ما ذكرناه القنّ والمدبر وأم الولد.

وأما المكاتب، فله أن يعتكف بغير إذن السيد على أصح الوجهين.

ومَن نِصفه حر ونصفه رقيق، كالرقيق إن لم يكن بينه وبين السيد مهايأة، وإن كانت فهو في نوبة نفسه كالحر، وفي نوبة السيد كالرقيق.

وأما من يخرج عنه، فباعتبار الإسلام والعقل. يخرج الكافر والمجنون والسكران والمغمى عليه، فلا يصح منهم الاعتكاف، إذ لا نية لهم.

ولو ارتد في أثناء اعتكافه، فالمنقول عن نصه في «الأم»[3] أنه لا يبطل اعتكافه، بل يبني إذا عاد إلى الإسلام. ونص أنه لو سكر في اعتكافه ثم أفاق يستأنف. وهذا حكم ببطلان الاعتكاف[4] وللأصحاب فيه طريقان:

---

(١) انظر: «شرح فتح القدير» (٢/ ٣٩٤).

(٢) ورد في المتن: «المعلق»، والمثبت من (ز) وهو الصواب (م ع).

(٣) انظر: (٢/ ١٤٨).

(٤) وهو المذهب عند فقهاء الشافعية، وبه قال فقهاء الحنفية والمالكية والحنبلية.

انظر: «حاشية ابن عابدين» (٢/ ٤٥٠)، «الخرشي» (٢/ ٢٦٨)، «قوانين الأحكام الشرعية» ص١٤٤، «المجموع» (٦/ ٥١٨)، «الروضة» (٢/ ٢٦٣)، «المغني والشرح الكبير» (٣/ ١٤٥).

أحدهما: تقرير النصين. والفرق: أن السكران ممنوع من المسجد، قال الله تعالى: ﴿لَا تَقْرَبُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَٰرَىٰ﴾ [النساء: ٤٣] أي: مواضع الصلاة، فإذا شرب المُسكر وسَكر فقد أخرج نفسه عن أهلية اللبث في المسجد. فنزل ذلك منزلة خروجه منه. والمرتد غير ممنوع من المسجد، بل يجوز استتابته فيه وتمكينه من الدخول لاستماع القرآن ونحوه. فلم يجعل الارتداد متضمناً بطلان الاعتكاف. واختار أصحاب الشيخ أبي حامد هذا الطريق وذكروا أنه المذهب. وسلم غيرهم ذلك في السكران ونازعوهم في عدم تأثير الردة على ما سيأتي.

وأصحهما: التسوية بين الردة والسكر، وفي كيفيتها طريقان:

أحدهما: أنها على قولين:

أحدهما: أنهما لا يبطلان الاعتكاف. أما الردة فلما سبق. وأما السكر، فلأنه ليس فيه إلّا تناول محرم، وذلك لا ينافي الاعتكاف.

والثاني: أنهما يبطلان الاعتكاف. أما السكر فلما سبق. وأما الردة فلخروج المرتد عن أهليه العبادة.

وأصحهما: الجزم في الصورتين، وفي كيفيته طرق:

أحدها: أنه لا يبطل الاعتكاف بواحد منهما، وكلامه في السكران محمول على ما إذا أخرج من المسجد أو أخرج لإقامة الحد عليه.

وثانيها: أن السّكر يبطله لامتداد زمانه، والردة كذلك إن طال زمانها وإلا فيبني. وكلامه في الردة محمول على حالة طول الزمان.

وثالثها ـ ولم يورده إلا الإمام[1] وصاحب الكتاب رحمهما الله ـ: أن الردة تبطل،

(١) «نهاية المطلب» (٤/ ١١٢).

لأنها تفوت شرط العبادة. والسكر لا يبطل كالنوم والإغماء، وهو خلاف النصين.

ورابعها ـ وهو الأصح، ويحكى ذلك عن الربيع ـ: أنهما جميعاً مبطلان، فإن كل واحد منهما أشد من الخروج من المسجد. فإذا كان ذلك مبطلاً للاعتكاف، فهما أولى. ونصه في الردة مفروض فيما إذا لم يكن اعتكافه متتابعاً، وإذا عاد إلى الإسلام يبني على ما مضى، لأن الردة لا تحبط العبادات السابقة عندنا. ونصه في السكر مفروض في الاعتكاف المتتابع، والله أعلم.

واعرف في لفظ الكتاب شيئين:

أحدهما: أنه مشعر بأن الخلاف في أن الردة والسكر هل يخلان بالاعتكاف أم يستمر معهما بحاله؟ فإنه جعلهما مانعين من الصحة ابتداءً، وفرض الخلاف في الفساد بعروضهما. وكلام الإمام[1] كالمصرح بمثل ذلك، وليس هو بمساعد عليه، بل الأصحاب جعلوا الخلاف في أنه هل يبقى ما تقدم على الردة والسكر معتداً به حتى يبني عليه، أم يبطل حتى يحتاج إلى الاستئناف إذا كان الاعتكاف متتابعاً؟ فأما زمان الردة والسكر فالمفهوم من نص الشافعي أنه لا اعتكاف فيه. فإن الكلام في أنه يبني أو يستأنف إنما ينتظم عند حصول الاختلال في الحال. وقد نص أبو علي وغيره على أن أيام الردة غير محسوبة من الاعتكاف بلا شك، إذ ليس للمرتد أهلية العبادة.

ونقل صاحب «التهذيب»[2] في احتساب زمان السكر وجهين، وقال: المذهب المنع.

والثاني: أن إيراد الكتاب يقتضي ترجيح الطريق الذي عزيناه إلى رواية الإمام

---

(١) «نهاية المطلب» (٤/ ١١٣، ١١٤).

(٢) «التهذيب» (٣/ ٢٣٧).

وصاحب الكتاب وقد صرح به في «الوسيط»[(١)] ولم يُرَ لغيرهما نقله فضلًا عن ترجيحه.

ولو جُنَّ أو أغمي عليه في خلال الاعتكاف، فإن لم يخرج من المسجد لم يبطل اعتكافه، لأنه معذور فيما عرض. وإن أخرج نظر: إن لم يمكن حفظه في المسجد فكذلك، لأنه لم يحصل الخروج باختياره، فأشبه ما لو حمل العاقل وأُخرج مكرهاً. وإن أمكن ولكن شق، ففيه الخلاف الذي نذكره في المريض إذا أُخرج. قال في «التتمة»: ولا يحسب زمان الجنون عن الاعتكاف لأن العبادات البدنية لا تصح من المجنون. وزمان الإغماء يحسب على المذهب. وفيه خلاف تخريجاً مما لو أغمي على الصائم.

وأما اعتبار النقاء من الجنابة والحيض، فيخرج منهما الحائض والجنب، فلا يصح منهما الاعتكاف. ومتى طرأ الحيض على المعتكفة، فعليها الخروج من المسجد، ولو مكثت لم يحسب من الاعتكاف. وهل يبطل ما سبق أم يجوز البناء عليه في الاعتكاف المتتابع؟ قد ذكره في الفصل الثالث.

ولو طرأت الجنابة نظر: إن طرأت بما يبطل الاعتكاف، فلا يخفى الحكم. وإن طرأت بما لا يبطله كالاحتلام والجماع ناسياً والإنزال بالمباشرة فيما دون الفرج، إذا قلنا: إنها لا تبطل، فعليه أن يبادر إلى الغسل كي لا يبطل تتابع اعتكافه. ثم إن لم يمكنه الغسل في المسجد، فهو مضطر إلى الخروج. وإن أمكنه[(٢)] فيعذَر في الخروج أيضاً ولا يكلف الغسل في المسجد، فإن الخروج أقرب إلى المروءة وصيانة حرمة المسجد.

وقوله: (والحيض مهما طرأ قطع)، ليس المراد منه قطع التتابع، فالكلام فيه سيأتي. وإنما المراد: أنه يقطع الاعتكاف في الحال. وإذا كان كذلك، فانقطاع الاعتكاف في الحال غير مخصوص بالحيض، بل زمان الجنابة أيضاً لا يحسب من الاعتكاف على

---

(١) «الوسيط» (٢/ ٥٦٧).

(٢) ثبت في أ: (إن لم يمكنه).

الصحيح. وفيه وجه حكاه صاحب «التهذيب»[١] وضعفه. ولو قال: الحيض والجناية إذا طرآ قطعا، ثم ذكر حكم الاحتلام كان أحسن.

قال:

(الرابع: المعتكَف: وهو المسجد، ويستوي فيه جميعُ المساجد، والجامعُ أولى. ولا يصِحُّ اعتكافُ المرأةِ في مسجدِ بيتِها على الجديد).

الاعتكاف يختص بالمساجد. ويستوي في الجواز جميعها كاستوائها في تحريم المكث للجنب وسائر الأحكام. ويدل عليه إطلاق قوله تعالى: ﴿وَأَنتُمْ عَٰكِفُونَ فِى ٱلْمَسَٰجِدِ﴾ [البقرة: ١٨٧].

وعند أحمد لا يصح الاعتكاف إلّا في مسجد تقام فيه الجماعة[٢]. فأعلم قوله: (ويستوي فيه جميع المساجد)، بالألف، ويجوز أن يُعلَمَ بالواو أيضاً، لأن صاحب «المعتمد» ذكر أن الشيخ أبا حامد حكى أن الشافعي رحمه الله أومأ في القديم إلى مثل مذهب الزهري، وهو اختصاص الاعتكاف بالمسجد الجامع، والمشهور الأول. والجامع أولى بالاعتكاف للخروج من الخلاف، ولكثرة الجماعة فيه، ولئلا يحتاج إلى الخروج لصلاة الجمعة. وهذا أظهر المعاني عند الشافعي رحمه الله؛ إذ لا بد منه في ثبوت الأولويّة، لأنه نصّ على أن المرأة والعبد والمسافر يعتكفون حيث شاؤوا، أي من المساجد، لأنه لا جمعة عليهم.

ولو اعتكفت المرأة في مسجد بيتها وهو المعتزل المهيأ للصلاة، هل يصح؟ فيه قولان:

---

(١) «التهذيب» (٣/ ٢٣٨).

(٢) والذي عليه فقهاء الحنبلية: أن للمرأة أن تعتكف في كل مسجد ولا يشترط إقامة الجماعة فيه، لأنها غير واجبة عليها. انظر: «المغني والشرح الكبير» (٣/ ١٢٦).

الجديد ـ وبه قال مالك وأحمد[1] ـ: لا، لأن ذلك الموضع ليس بمسجد في الحقيقة، فأشبه سائر المواضع. ويدل عليه أن نساء النبي ﷺ كنَّ يعتكفن في المسجد، ولو جاز اعتكافهن في البيوت لأشبه أن يُلازِمْنَها.

والقديم ـ وبه قال أبو حنيفة ـ: نعم[2]، لأنه مكان صلاتها كما أن المسجد مكان صلاة الرجل.

وعلى هذا، ففي جواز الاعتكاف فيه للرجل وجهان، وهو أولى بالمنع. ووجه الجواز: أن نفل الرجل في البيت أفضل، والاعتكاف ملحق بالنوافل. وإذا قلنا: بالجديد، فكل امرأة يُكره لها حضور الجماعات، يُكره لها الخروج للاعتكاف، والتي لا يُكره لها ذاك، لا يكره لها هذا.

قال:

(ولو عيَّنَ مسجداً بنذرِه: فالصحيح[3] أنّ المسجِدَ الحرامَ يتعينَّ، وسائرَ المساجدِ لا يتعيَّن، وفي المسجدِ الأقصى ومسجدِ المدينةِ قولان. وقيل: إنّ الكلَّ لا يتعيَّن. وقيل: إنّ الكلَّ يتعيَّن.

وأما الزمان: فالمذهبُ أنه يتعيَّنُ (و)؛ كما في الصوم، ثم يقضي (و) عندَ الفَوات).

مقصود الفصل: الكلام في تعيين مكان الاعتكاف وزمانه بالنذر.

---

(١) انظر: «الخرشي» (٢/ ٢٦٧)، «المغني والشرح الكبير» (٣/ ١٢٦).

(٢) انظر: «مجمع الأنهر» (١/ ٢٥٦).

(٣) في (ز): «فالظاهر». (م ع).

أما المكان: فإن عيّن المسجد الحرام تعيَّن لمزيد فضله وتعلق النسك به.

وإن عيّن مسجد المدينة أو المسجد الأقصى، فهل يتعين؟ فيه قولان:

أظهرهما ـ وبه قال أحمد[1]: نعم، لأنهما مسجدان ورد الشرع بشد الرحال إليهما، فأشبها المسجد الحرام.

والثاني: لا، لأنه لا يتعلق بهما نسك، فأشبها سائر المساجد. وذكر الإمام[2]: أن من الأصحاب من خرّج تعيُّن المسجد الحرام على هذين القولين.

وإن عيّن غير المساجد الثلاثة، ففي التعين وجهان، وقال الكرخي: قولان عن ابن سريج:

أظهرهما: أنه لا يتعين، كما لو عينه للصلاة.

والثاني: أنه يتعين، لأن الاعتكاف يختص بالمسجد، بخلاف الصلاة، لا تختص بالمسجد، فلا يتعين لها المسجد. واحتج لهذا الوجه بأن الشافعي رحمه الله قال: لو أوجب على نفسه اعتكافاً في مسجد فانهدم، اعتكف في موضع منه. فإن لم يقدر خرج، فإذا بُني المسجد رجع وبنى على اعتكافه.

ومن قال بالأول حمله على ما إذا كان المعين أحد المساجد الثلاثة، أو ما إذا لم يكن في تلك القرية مسجد آخر. ومنهم من قطع بأن غير المساجد الثلاثة لا يتعين، وَنَفَى الخلاف فيه.

إذا عرفت ما ذكرناه، تبين لك أن في تعيين الجميع خلافاً كما ذكره في الكتاب، وليس قوله: (وقيل: إن الكل لا يتعين)، محمولاً على طريقة قاطعة بنفي التعين في

---

(١) انظر: «المغني والشرح الكبير» (٣/ ١٥٧).

(٢) «نهاية المطلب» (٤/ ٩٧).

الكل، فإنه لا صائر إليه في المسجد الحرام. ولا قوله: (وقيل: الكل يتعيّن)، محمولاً على طريقة قاطعة بالتعيُّن في الكل. فإنه لم ينقلها أحد في غير المساجد الثلاثة. ولكن الطريقة المذكورة أولاً قاطعة بالتعين في المسجد الحرام، وبعدم التعين فيما سوى المساجد الثلاثة. فالغرض من قوله: (قيل... وقيل)، بيان أن كل واحد من القطعين قد نازع فيه بعض الأصحاب.

ومتى حكمنا بالتعيُّن، فإذا عيّن المسجد الحرام لم يقم غيره مقامه. وإن عيّن مسجد المدينة لم يقم غيره مقامه إلّا المسجد الحرام. وإن عيَّن المسجد الأقصى لم يقم غيره مقامه إلا المسجد الحرام ومسجد المدينة.

وإن حكمنا بعدم التعين، فليس له الخروج بعد الشروع لينتقل إلى مسجد آخر، لكن لو كان ينتقل في خروجه لقضاء الحاجة إلى مسجد آخر هو على مثل تلك المسافة أو أقرب، كان له ذلك في أصح الوجهين.

وأما الزمان: ففي تعيُّنه بالتعيين وجهان:

أحدهما ـ وهو المذهب ـ: يتعيّن حتى لا يجوز التقديم عليه. ولو تأخر كان ذلك قضاء الفائت.

والثاني: لا يتعين، كما لا يتعين في نذر الصلاة والصدقة.

والوجهان جاريان بعينهما فيما إذا عيّن زمان الصوم، وقد ذكرهما في الكتاب في النذور، وسيأتي شرحه عليهما إن شاء الله. وهذا الكلام يعرفك أن قوله: (فالمذهب أنه يتعين كما في الصوم)، ليس لقياس التعين في الوجه الذي هو المذهب على التعين في الصوم، فإن الخلاف فيهما واحد، وإنما الغرض تشبيه الخلاف بالخلاف.

قال رحمه الله:

(الفصل الثاني: في حُكمِ النذر، والنظرُ في ثلاثةِ أمور:

الأوَّل: في التتابُع: فإذا قال: «لله تعالى عليَّ أن أعتكفَ شهراً» لم يلزمْه (و) التتابُع، إلا إذا شرَط. ولو قال: «يوماً»، لم يُجزِ تفريقُ الساعاتِ على الأيامِ في أصحِّ الوجهين. وإذا قال: «أعتكفُ هذا الشهر» لم يفسُدْ أوَّلُه بفسادِ آخِرِه. ولا يلزمُ التتابُعُ في قضائه، لأنّ التتابُعَ وقعَ ضرورةً لا بقصدِه. بل لو صرَّحَ وقال: «أعتكفُ هذا الشهرَ متتابعاً لم يلزمِ التتابعُ في القضاءِ على أحدِ الوجهَين؛ إذ التتابعُ وقعَ ضرورةً فلا أثرَ للفظِه).

الاعتكاف المنذور يمتاز عن غير المنذور منه بأمور راجعة إلى كيفية لفظ الناذر والتزامه. ومقصود الفصل الثاني: الكلام في ثلاثة أمور:

أحدها: في التتابع: فمن نذر اعتكافاً لم يخلُ: إما أن يطلق أو يقدر مدة. فإن أطلق فقد ذكرنا ما يلزمه وما يستحب له. وان قدّر مدة، فإمَّا أن يُطلِّقها أو يعينها.

الحالة الأولى: أن يطلقها فينظر: إن اشترط التتابع لزمه كما لو اشترط التتابع في الصوم. وإن لم يشترطه بل قال: عليّ شهر أو عشرة أيام، لم يلزمه التتابع، كما في نظيره من الصوم.

وخرج ابن سريج قولاً: أنه يلزم، وبه قال مالك وأبو حنيفة وأحمد رحمهم الله[1]، كما لو حلف ألّا يكلم زيداً شهراً، فإنه يكون متتابعاً. وظاهر المذهب

---

(١) وهو إحدى الروايتين عن أحمد.

انظر: «مجمع الأنهر» (١/ ٢٥٨)، «الخرشي» (٢/ ٢٧١)، «المغني والشرح الكبير» (٣/ ١٥٦).

الأول، وهو المذكور في الكتاب، ولكن يستحب رعاية التتابع.

وعلى هذا، فلو لم يتعرض له لفظاً ولكن نواه بقلبه، فهل يلزمه؟ فيه وجهان. قال صاحب «التهذيب»[1] وغيره: أصحهما أنه لا يلزمه كما لو نذر أصل الاعتكاف بقلبه.

ولو شرط التفرق، فهل يخرج عن العهدة بالتتابع؟ فيه وجهان، أصحهما: نعم، لأنه أفضل كما لو عيّن غير المسجد الحرام، فإنه يخرج عن العهدة بالاعتكاف في المسجد الحرام.

ولو نذر اعتكاف يوم، فهل يجوز تفريق الساعات على الأيام؟ فيه وجهان:

أحدهما: نعم، تنزيلاً للساعات من اليوم منزلة الأيام من الشهر.

وأصحهما ـ وبه قال أبو إسحاق[2] والأكثرون ـ: لا، لأن المفهوم من لفظ اليوم المتصل. وقد حُكي عن الخليل[3] أن اليوم اسم لما بين طلوع الفجر وغروب الشمس، ولو دخل المسجد في أثناء النهار وخرج بعد الغروب، ثم عاد قبيل[4] طلوع الفجر ومكث إلى مثل ذلك الوقت، فهو على هذين الوجهين، ولو لم يخرج بالليل فجواب الأكثرين: أنه يجزئه سواء جوزنا التفريق أو منعناه لحصول التواصل بالبيتوتة في المسجد. وعن أبي إسحاق: أنه لا يجزئه تفريعاً على الوجه الثاني، لأنه لم يأت بيوم

---

(١) «التهذيب» (٣/ ٢٢٦).

(٢) «المهذب» (١/ ٣٥١).

(٣) «المجموع» (٦/ ٤٩٤). والخليل: هو الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي الأزدي اليحمدي، أبو عبد الرحمن. من أئمة اللغة والأدب وواضع علم العروض. وهو أستاذ سيبويه النحوي. وله كتب كثيرة في اللغة. مات سنة (١٧٠هـ).

انظر: «وفيات الأعيان» (٢/ ٢٤٤)، «الأعلام» (٢/ ٣١٤).

(٤) في (ز): «بعد». (م ع).

متواصل الساعات، والليلة ليست من اليوم، فلا فرق بين أن يخرج فيها عن المسجد أو لا يخرج، وهذا هو الوجه.

ولو قال في أثناء النهار: لله عليّ أن أعتكف يوماً من هذا الوقت، فقد أطبق حملة المذهب على أنه يلزمه دخول المعتكَف من ذلك الوقت إلى مثله من اليوم الثاني، ولا يجوز أن يخرج بالليل ليتحقق التتابع. وفيه توقف من جهة المعنى، لأن الملتزَم يوم، والبعضان يوم وليلة، والليلة المتخللة ليست من اليوم فلا تمنع التتابع بينهما، كما أنها لا تمنع وصف اليومين الكاملين بالتتابع. والقياس أن يجعل فائدة التقييد في هذه الصورة القطع بجواز التفريق لا غير. ثم حكى الإمام[1] تفريعاً على جواز تفريق الساعات عن الأصحاب: أنه يكفيه ساعاتُ أقصرِ الأيام، لأنه لو اعتكف أقصر الأيام جاز. ثم قال: إن فرّق على ساعات أقصر الأيام في سنين، فالأمر كذلك.

وإن اعتكف في أيام متباينة في الطول والقصر، فينبغي أن ينسب اعتكافه في كل يوم بالجزئية إليه، إن كان ثلثاً، فقد خرج عن ثلث ما عليه. وعلى هذا القياس ينظر إلى اليوم الذي يوقع فيه الاعتكاف. ولهذا لو اعتكف بقدر ساعات أقصر الأيام من يوم طويل، لم يكفِه. وهذا الذي ذكره مستدرك حسن، وقد أجاب عنه بما لا يشفي، والله أعلم.

الحالة الثانية: أن يعين المدة المقدرة، كما لو نذر أن يعتكف عشرة أيام من الآن، أو هذه العشرة، أو شهر رمضان، أو هذا الشهر، فعليه الوفاء. ولو أفسد آخره بالخروج بغير عذر أو بسبب آخر، لم يلزمه الاستئناف. ولو فاته الجميع لم يلزمه التتابع في القضاء، لأن التتابع فيه كان من حق الوقت وضروراته لا أنه وقع مقصوداً، فأشبه التتابع في صوم رمضان، هذا إذا لم يتعرض للتتابع.

---

(١) «نهاية المطلب» (٤/ ١١٧).

أما إذا صرح به فقال: أعتكف هذه العشرة، أو هذا الشهر متتابعاً، فهل يلزمه الاستئناف إذا أفسد آخره؟ وهل يجب التتابع في قضائه عند الفوات؟ فيه وجهان:

أحدهما: لا، لأن التتابع واقع ضرورة، فلا أثر للفظه وتصريحه.

وأصحهما: نعم، لأن تصريحه به يدل على قصده إياه. ويجوز أن يكون ذلك مقصوداً من تعيين الزمان.

وأعلم قوله في الكتاب: (لم يفسد أوله بفساد آخره)، بالألف[1]، لأن في رواية عن أحمد يفسد، ويجب الاستئناف.

قال:

(الثاني[2]: في استتباعِ الليالي: فإذا نذرَ اعتكافَ شهرٍ دخلَتِ الليالي فيه. ويكفيه شهرٌ بالأهِلّة. ولو نذرَ اعتكافَ يومٍ لم تدخُلِ الليلة. ولو نذرَ عشرةَ أيام ففي الليالي المُتخلِّلةِ ثلاثةُ أوجُه؛ وفي الثالث: تدخُلُ إنْ نذرَ التتابع، وإلا فلا. وإذا نذرَ العشرَ الأخيرَ فنقصَ الهِلالُ كفاه التسع).

مقصود هذا النظر: بيان أن الليالي متى تلزم إذا لم ينص عليها. ويقاس به الأيام إذا لم ينص عليها، وفيه صور:

إحداها: لو نذر اعتكاف شهر، لزمه الأيام والليالي، لأن الشهر عبارة عن الجميع، إلا أن يقول: أيام شهر، أو نهار هذا الشهر، فلا تلزمه الليالي. وكذا لو قال: ليالي هذا الشهر، لا تلزمه الأيام. ولو لم يتلفظ بتقييد ولا استثناء ولكن نوى بقلبه،

---

(١) انظر: «المغني والشرح الكبير» (٣/ ١٤٦).

(٢) أي الأمر الثاني.

ففيه وجهان. أصحهما وبه قال أبو حنيفة[١]: أنه لا يؤثر، ذكره في «التهذيب»[٢].

ثم إذا أطلق الشهر فدخل المسجد قبل الاستهلال، كفاه ذلك الشهر خرج ناقصاً أو كاملاً. وإن دخل في أثناء الشهر استكمل بالعدد.

الثانية: لو نذر اعتكاف يوم لم يلزمه ضم الليلة إليه إلا أن ينوي، فحينئذ يلزمه، لأن اليوم قد يطلق ويراد به اليوم بليلته. وحكى الحناطي قولاً أنه تدخل الليلة في هذا النذر إلا أن ينوي يوماً بلا ليلة. فيجوز أن يرقم قوله في الكتاب: (لم تدخل الليلة) بالواو لذلك.

وكذلك لو نذر اعتكاف يومين، ففي لزوم الليلة معهما ثلاثة أوجه:

أحدها: لا تلزم إلّا إذا نواها لما سبق أن اليوم عبارة عما بين طلوع الفجر وغروب الشمس.

والثاني: تلزم إلا أن يريد بياض النهار، لأنها ليلة تتخلل نهار الاعتكاف، فأشبه ما لو نذر اعتكاف العشر.

والثالث: إن نوى التتابع أو قيد به لفظاً، لزمه ليحصل التتابع: التواصل وإلا فلا. وهذا أرجح عند الأكثرين، بل لم يذكروا خلافاً في لزومها إذا قيد بالتتابع.

وذكر صاحب «التهذيب»[٣] وآخرون أن الأول أظهر. والوجه التوسط. إن كان المراد من التتابع توالي اليومين، فالحق ما ذكره صاحب «المهذب»[٤]. وإن كان المراد تواصل الاعتكاف، فالحق ما ذكره الأكثرون.

---

(١) انظر: «مجمع الأنهر» (١/ ٢٥٨).

(٢) «التهذيب» (٣/ ٢٢٧).

(٣) «التهذيب» (٣/ ٢٢٧).

(٤) «المهذب» (١/ ٣٥٢).

ولو نذر اعتكاف ليلتين، ففي النهار المتخلل بينهما هذا الخلاف، ولو نذر ثلاثة أيام، أو عشرة، أو ثلاثين يوماً، ففي لزوم الليالي المتخللة الوجوه الثلاثة. وأشار الشيخ أبو محمد وطائفة إلى طريقة قاطعة بأن نذر اليومين لا يستتبع شيئاً من الليالي، والخلاف في الثلاثة فصاعداً. وحكى عن القفال في توجيهه: أن العرب إذا أطلقت اليومين، عنت مجرد النهار. وإذا أطلقت الأيام، عنتها بلياليها. وهذا الفرق غير معلوم من أهل اللسان، والله أعلم. وإنما قال: (ففي الليالي المتخللة بينها)، على أن الخلاف مخصوص بما بين الأيام المنذورة من الليالي، وهي تنتقص عن عدد الأيام بواحد أبداً، ولا خلاف في أن الليالي لا تلزم بعدد الأيام، فإذا نذر يومين لم تلزمه ليلتان بحال، وبه قال مالك وأحمد[1]. وقال أبو حنيفة رحمهم الله: تلزمه ليلتان[2]. وقياس ما نقله الحناطي في اليوم الواحد مثله فاعرفه.

الثالثة: لو نذر العشر الأخير من بعض الشهور، دخل فيه الأيام والليالي. وتكون الليالي هاهنا بعدد الأيام كما في نذر الشهر. وقد مر في اعتكاف العشر الأواخر من رمضان، أنه متى يدخل المسجد، ويخرج عن العهدة إذا استهل الهلال كان الشهر كاملاً أو ناقصاً، لأن الاسم يقع على ما بين العشرين إلى آخر الشهر.

ولو نذر أن يعتكف عشرة أيام من آخر الشهر، ودخل المسجد آخر اليوم العشرين أو قبيل الحادي والعشرين فنقص الشهر، لزمه قضاء يوم، لأنه جرد القصد إلى العشرة. وفي دخول الليالي ما حكيناه من الخلاف.

فرع:

إذا نذر أن يعتكف اليوم الذي يقدم فيه فلان فقدم ليلاً، لم يلزمه شيء. وإن قدم نهاراً لزمه اعتكاف بقية النهار. وهل عليه قضاء ما مضى منه؟ فيه قولان:

---

(١) انظر: «المنتقى» (٢/ ٨٠)، «المغني والشرح الكبير» (٣/ ١٥٦).

(٢) انظر: «مجمع الأنهر» (١/ ٢٥٨)، «تبيين الحقائق» (١/ ٣٥٣).

أصحهماـ وهو ظاهر نصه في «المختصر»[١]: لا، لأن الوجوب ثبت من حين القدوم.

والثاني: نعم، لأنا نتبين بقدومه أن ذلك اليوم من أوله يوم القدوم. وبهذا قال المزني وابن الحداد. وعلى هذا فيعتكف بقية اليوم ويقضي بقدر ما مضى من يوم آخر، ولا يخلّي الوقت عن العبادة بقدر الإمكان. وقال المزني[٢]: الأولى أن يستأنف اعتكاف يوم ليكون اعتكافه موصولاً.

ولو كان الناذر وقت القدوم مريضاً أو محبوساً، قضى عند زوال العذر؛ إما ما بقي من النهار، أو يوماً كاملاً، على اختلاف القولين.

وعن القاضي أبي حامد وصاحب «الإفصاح»: أنه لا شيء عليه لعجزه وقت الوجوب، كما لو نذرت المرأة صوم يوم بعينه فحاضت فيه.

قال:

(الثالث: في الاستثناء؛ فإذا قال: «أعتكفُ شهراً متتابعاً لا أخرُجُ إلا لعيادةِ زيد» لم يجُزِ الخروجُ لغيرِه. ولو قال: «لا أخرُجُ إلا لشُغلٍ يَعِنُّ لي» جازَ (م و) الخروجُ لكلِّ شُغلٍ دينيٍّ أو دُنيويٍّ لا كالنَّظارةِ والتنزُّه. ولو قال: «أتصدَّقُ بهذه الدراهِمِ إلا أنْ أحتاجَ إليها» فالأظهرُ صحّةُ الشرط. ولو قال: «إلا أن يبدوَ لي»، فالأظهرُ فسادُ الشرط).

إذا نذر اعتكافاً بصفة التتابع، وشرط الخروج منه إن عرض عارض صح شرطه، لأن الاعتكاف إنما يلزمه بالتزامه، فيجب بحسب الالتزام.

---

(١) انظر: (٩/ ٦٩).

(٢) انظر: «المختصر» (٩/ ٦٩).

وعن صاحب «التقريب» والحناطي حكاية قول آخر: أنه لا يصح، لأنه شرط يخالف مقتضى الاعتكاف المتتابع فيلغو، كما لو شرط المعتكف أن يخرج للجماع.

وفيما علق عن الشيخ أبي محمد أن بالأول قال أبو حنيفة، وبالثاني قال مالك.

وعن أحمد روايتان كالقولين[1].

فإن قلنا بالأول وهو الصحيح المشهور فينظر:

إن عيَّن نوعاً فقال: لا أخرج إلا لعيادة المرضى، أو عيَّن ما هو أخصُّ منه فقال: لا أخرج إلا لعيادة زيد أو لتشييع جنازته إن مات، خرج لما عينه دون غيره من الأشغال وإن كان أهم منه.

وإن أطلق وقال: لا أخرج إلا لشغل يَعِنُّ لي، أو لعارض يعرض، كان له أن يخرج لكل شغل ديني، كحضور الجمعة وعيادة المرضى وصلاة الجنازة، أو دنيوي كلقاء السلطان واقتضاء الغريم، ولا يبطل التتابع بشيء من ذلك، ويشترط في الشغل الدنيوي أن يكون مباحاً. ونُقِلَ وجه عن «الحاوي»[2]: أنه لا يُشترط.

ولا عبرة بالنظارة والنزهة، فإن ذلك لا يعد من الأشغال ولا يُعتنى به[3].

ولو قال: إن عرض عارض قطعت الاعتكاف، فالحكم كما لو شرط الخروج، إلا أن في شرط الخروج يلزمه العود عند قضاء تلك الحاجة، وفيما إذا قصد القطع لا يلزمه ذلك. وكذا لو قال: عليّ أن أعتكف رمضان إلا أن أمرض أو أسافر، فإذا

---

(١) الأول هو المذهب عند فقهاء الشافعية. انظر: «البحر الرائق» (٢/ ٣٠٦)، «الخرشي» (٢/ ٢٧٢)، «الحاوي الكبير» (٢/ ٤٨٨)، «الروضة» (٢/ ٢٦٨)، «الإنصاف» (٣/ ٣٧١)، «كشاف القناع» (٢/ ٣٦٠)، «المغني والشرح الكبير» (٢/ ١٣٨).

(٢) «الحاوي» (٣/ ٤٩٠).

(٣) وهو وجه شاذ عند فقهاء الشافعية. انظر: «الروضة» (٢/ ٢٦٨).

مرض أو سافر فلا شيء عليه. ولو نذر صلاةً وشرط الخروج منها إن عرض عارض، أو صوماً وشرط الخروج منه إن جاع أو أضيف، ففيه وجهان:

أحدهما ـ وبه أجاب الأكثرون ـ: أنه يصح هذا الشرط كما في الاعتكاف[1].

والثاني: لا يصح، ولا ينعقد النذر، ويخالف الاعتكاف، لأن ما يتقدم منه على الخروج عبادة، وبعض الصلاة والصوم ليس بعبادة. ولو فرض ذلك في الحج انعقد النذر كما ينعقد الإحرام المشروط، ولكن في جواز الخروج القولان المذكوران في كتاب الحج، والصوم والصلاة أولى بجواز الخروج منهما عند أئمتنا العراقيين، لأنهما لا يلزمان بالشروع، والالتزام مشروط، فإذا وجد العارض فلا يلزم، والحج يلزم بالشروع. وجعل الشيخ أبو محمد الحج أولى بجواز الخروج منه، لأن النبي ﷺ أمر ضُبَاعة بالإهلال بشرط التحلل[2].

ولو نذر التصدق بعشرة دراهم، أو بهذه الدراهم إلا أن تعرض حاجة ونحوها، فعلى الوجهين. والأظهر صحة الشرط، فإذا احتاج فلا شيء عليه.

ولو قال في هذه القربات: إلا أن يبدو لي فوجهان:

أحدهما: أنه يصح الشرط، فلا شيء عليه إذا بدا له كشرط سائر العوارض.

---

(١) وهو أصح الوجهين عند فقهاء الشافعية. انظر: «الروضة» (٢/ ٢٦٩).

(٢) روي عن ابن عباس أن ضُباعة بنت الزبير أتت النبي ﷺ فقالت: «إني أريد الحج أفأشترط؟» فقال: «نعم». قالت: «كيف أقول؟» قال: «قولي: لبيك اللهم لبيك، وتحللي من الأرض حيث حُبست»، أخرجه مسلم في كتاب الحج، باب جواز اشتراط المحرم التحلل بعذر المرض ونحوه (٢/ ٨٦٩)، وابن حجر في «الإصابة» عند ترجمة ضباعة (٤/ ٣٥٢).
والمراد من ضُباعة: ضُباعة بنت الزبير بن عبد المطلب الهاشمي بنت عم النبي كانت زوج مقداد ابن الأسود. لها صحبة وحديث.
انظر: «الإصابة» (٤/ ٣٥٢)، «تقريب التهذيب» ص٧٥٠.

وأظهرهما ـ وبه قال الشيخ أبو محمد ـ: لا يصح، لأنه تعليق الأمر بمجرد الخيرة، وذلك يناقض معنى الالتزام.

فإن قلت: إذا لم يصح يبطل الالتزام من أصله أو يلغو الشرط ويصح الالتزام.

فالجواب: أن صاحب «التهذيب»[1] حكم بعدم انعقاد النذر على قولنا: لا يصح شرط الخروج في الصوم والصلاة.

وروى الإمام[2] وجهين في صورةٍ تقارب هذه، وهي إذا ما نذر اعتكافاً متتابعاً، وشرط الخروج مهما أراد، قال: هذا ضد التتابع. فكأنه التزم التتابع ثم نفاه. ففي وجه يبطل التزام التتابع. وفي وجه يلزم التتابع ويبطل الاستثناء. وشبّه ذلك بشرائط فاسدة تقترِن بالوقوف. فإنا في مسلك يبطل الشرط وينفذ الوقف، وفي مسلك يبطل الوقف من أصله، والله أعلم.

قال:

(ثم الزمانُ المصروفُ إلى غرَضِ المُستثنى يجبُ قضاؤه، إلا أن يُعيِّنَ الشهرُ فيُحمَلُ استثناؤه على نُقصانِ الوقت، لا على قطعِ التتابعِ فقط).

إذا شرط الخروج لغرض وصححناه فخرج لذلك الغرض، هل يجب تدارك الزمان المصروف إليه؟ ينظر:

إن نذر مدة غير معينة كشهر مطلق، أو عشرة مطلقة، فيجب التدارك ليتم المدة المنذورة، وتكون فائدة الشرط تنزيل ذلك الغرض منزلة قضاء الحاجة في أن التتابع لا ينقطع به.

---

(١) «التهذيب» (٣/ ٢٣٨).

(٢) «نهاية المطلب» (٤/ ٩٦).

وإن عيّن المدة فنذر اعتكاف هذه العشرة، أو شهر رمضان، فلا يجب التدارك، لأنه لم ينذر إلا اعتكاف ما عدا ذلك الزمان من العشرة.

وقوله في الكتاب: (إلا أن يعين الشهر)، لا يخفى أن ذكر الشهر جرى على سبيل ضرب المثال للمدة المعينة.

وقوله: (فيحمل استثناؤه على نقصان الوقت لا على قطع التتابع فقط)، معناه: لا على نفي قطع التتابع، فحذف المضاف وهو النفي، هذا لا بد منه، وهو مبين في «الوسيط»[1].

ثم الكلام بعد ذلك يحتمل من حيث اللفظ محملين:

أحدهما: أن الاستثناء محمول فيما إذا كانت المدة مطلقة على نفي قطع التتابع فقط. إذ لا ضرورة إلى حمله على نقصان المدة كما سبق، وهو يقول: إذا كانت المدة معينة يحمل الاستثناء على نقصان الوقت لا على ما حمل عليه عند الإطلاق. وهو نفي قطع التتابع فقط.

والثاني: أن يقال: أراد به أنه لا يحمل عند التعيين على نفي قطع التتابع فقط، بل عليه وعلى نقصان الوقت.

والوجه حمله على الأول، لأن الثاني يقتضي إفادته نفي قطع التتابع، وإنما يفيده أن لو كان التتابع مرعياً فيه ليقع الاستثناء صائناً له عن الانقطاع. وقد قدمنا أن التتابع غير مرعيٍّ عند تعين الزمان. نعم لو فُرض التعرض للتتابع مع تعيين الزمان، وفرعنا على أن التتابع حينئذ يكون مرعياً، فينتظم المحمل الثاني أيضاً، والله أعلم.

---

(١) «الوسيط» (٢/ ٥٧٢).

قال:

(الفصل الثالث: في قَواطعِ التتابع

وهو انقطاعُ شروطِ الاعتكافِ كالخروج[1] بكلِّ البدَنِ عن كلِّ المسجدِ بغيرِ عُذر؛ فلو أخرجَ رأسَه أو رجلَه لم يضُرّ، ولو أذَّنَ على المنارةِ وبابِها في المسجدِ لم يضُرّ. وإن كان بابُها خارجَ المسجدِ وهي مُلتصِقةٌ بحَريمِ المسجدِ فثلاثةُ أوجه؛ يفرَّقُ في الثالثِ بعُذرِ المؤذِّنِ الراتبِ دونَ غيرِه).

الفصل معقود لبيان ما يقطع التتابع في الاعتكاف المتتابع، ويحوج إلى الاستثناء. وهو فيما ذكره حجة الإسلام رحمه الله أمران:

أحدهما: انقطاع شروط الاعتكاف. والمفهوم من شروط الاعتكاف: الأمور التي لا بد منها فيه، ككف النفس عن الجماع وكل مقدماته في قول. لكن فيه كلامان:

أحدهما: أنه غير مجرى على إطلاقه، لأن من شروط الاعتكاف النقاء عن الحيض والجنابة. ومعلوم أن انقطاع هذا الشرط بعروض الحيض والاحتلام لا يقطع التتابع.

والثاني: أن اللبث في المسجد من الأمور التي لا بد منها في الاعتكاف. وإذا خرج من المسجد انقطع هذا الشرط. فإذاً الخروج من المسجد داخلٌ في انقطاع شروط الاعتكاف.

وقضية العطف ألا يُدخل أحدهما في الآخر.

والأمر الثاني: الخروج بكل البدن عن كل المسجد بغير عذر. وفيه ثلاثة قيود:

---

(١) في (ز): «والخروج». (م ع).

أحدها: كون الخروج بكل البدن، والقصد به الاحتراز عما إذا أخرج يده أو رأسه فلا يبطل اعتكافه. واحتجوا له بما روي أن رسول الله ﷺ كان يُدْني رأسه إلى عائشة رضي الله عنها فترجّله وهو معتكف وهو في المسجد[1]، ولو أخرج إحدى رجليه أو كليهما وهو قاعد مادّهما فكذلك. وإن اعتمد عليهما فهو خارج.

الثاني: كون الخروج عن كل المسجد. والقصد به الاحتراز عما إذا صعد المنارة للأذان. وللمنارة حالتان:

إحداهما: أن يكون بابها من المسجد أو في رحبته المتصلة به. فلا بأس بصعودها للأذان وغيره كصعود سطح المسجد ودخول بيت فيه. ولا فرق بين أن تكون في نفس المسجد أو الرحبة، وبين أن تكون خارجة عن سمت البناء وتربيعه. وأبدى الإمام[2] رحمه الله احتمالًا فيما إذا كانت خارجة عن السمت قال: لأنها حينئذ لا تعد من المسجد ولا يصح الاعتكاف فيها. وكلام الأئمة ينازع فيما وجّه به الاحتمال.

الثانية: ألا يكون بابها في المسجد ولا في رحبته المتصلة به.

فهل يبطل اعتكاف المؤذن الراتب بصعودها للأذان؟ فيه وجهان:

أحدهما: نعم، لأنه لا ضرورة إليه لإمكان الأذان على سطح المسجد، فصار كما لو صعدها لغير الأذان، أو خرج إلى الأمير أو غيره ليعلمه بالصلاة.

والثاني: لا، لمعنيين:

أحدهما: أنها مبنية للمسجد معدودة من توابعه.

والثاني: أنه قد اعتاد صعودها للأذان، والناس استأنسوا بصوته، فيعذر فيه

---

(١) سبق تخريجه (ص: ٥٣١).

(٢) «نهاية المطلب» (٤/ ١٠٢).

ويجعل زمان الأذان مستثنى عن اعتكافه. وهذا أوضح المعنيين، لأن المنارة وإن كانت معدودة من توابع المسجد فهو إلى أن يصل إليها منفصل عن المسجد.

ولو خرج إليها غير المؤذن الراتب للأذان، رتب حكمه على الراتب. إن أبطلنا: اعتكافه به، فهاهنا أولى، وإلا فيُبنى على المعنيين، إن قلنا بالثاني بطل، وإن قلنا: بالأول فلا. وإذا تركت الترتيب أطلقت ثلاثة أوجه كما في الكتاب. والثالث الفرق بين الراتب وغيره. قال صاحب «التهذيب»[1] وغيره: وهو الأصح[2].

وقوله: (ولو أذن على المنارة)، التصوير في التأذين ينبه على أن الخروج إليها وهي خارجة عن المسجد لغير الأذان لا يجوز بحال، لكنها إذا كانت في المسجد، فلا فرق بين أن يصعدها للأذان أو لغيره.

وقوله: (وإن كان بابها خارج المسجد وهي ملتصقة بحريم المسجد ففيه ثلاثة أوجه)، يشعر بتقييد الخلاف بها إذا كانت ملتصقة بحريم المسجد وفنائه، لكن الأكثرين لم يشترطوا في صورة الخلاف سوى أن يكون بابها خارج المسجد كما قدمناه. وأورد أبو القاسم الكرخي الخلاف فيها إذا كانت في رحبة منفصلة عن المسجد بينها وبين المسجد طريق.

واعلم أنه لو اقتصر في الضابط المذكور على الخروج من المسجد وحذف لفظة الـ(كل) لكان الغرض حاصلاً، فإن من أخرج بعض بدنه لا يسمى خارجاً، ألا ترى أنه لو حلف أن لا يخرج من الدار فأخرج رأسه أو رجليه غير معتمد عليهما لم يحنث. وكذا لا يقال: خرج من المسجد، إلا إذا انفصل عن كله.

---

(١) «التهذيب» (٣/ ٢٣٢).

(٢) أي هو أصح الوجوه، يعني أنه لا يبطل الاعتكاف في المؤذن الراتب ويبطل في غيره. وهو الذي صححه النووي في «الروضة» أيضاً. انظر: (٢/ ٢٧٠).

قال:

(وأما العُذرُ فعلى مراتب:

الأولى[١]: الخروجُ لقضاءِ الحاجة: وهو لا يضُرّ، ولا يجبُ قضاءُ تلك الأوقاتِ ولا تجديدُ النيّة عندَ العَود. ولا فرقَ بينَ قُربِ الدارِ وبعدِها (و)، وبينَ أن يكثُرَ الخروج (و) لقضاءِ الحاجةِ أو يَقِلّ. ولا بأسَ بعيادةِ المريضِ في الطريقِ من غيرِ تعريج ولا بأسَ بصلاةِ الجنازةِ من غيرِ ازوِرارٍ عن الطريق، وكذا كلُّ وِقفةٍ في حدِّ صلاةِ الجنازة. ولو جامعَ في وقتِ قضاء الحاجةِ انقطعَ التتابُع (و).).

القيد الثالث كون الخروج بغير عذر، وقد رتب العذر على مراتب:

إحداها: الخروج لقضاء الحاجة. فهو محتمل. روي عن عائشة رضي الله عنه أن النبي ﷺ كان إذا اعتكف لا يدخل البيت إلا لحاجة الإنسان[٢]، وفي معناه الخروج للاغتسال عند الاحتلام، وقد تقدم ذكره.

وهل يجوز الخروج للأكل؟ فيه وجهان:

أحدهما ـ وبه قال ابن سريج ـ: لا، لأن الأكل في المسجد ممكن.

والثاني ـ وبه قال أبو إسحاق[٣] ـ: نعم، لأنه قد يستحي منه ويشق عليه.

---

(١) أي الرتبة الأولى.

(٢) متفق عليه من حديث عائشة. وهو عند البخاري في باب لا يدخل البيت إلا لحاجة (٢/ ٢٥٦)، وفي مسلم في باب جواز غسل الحائض رأس زوجها وترجيلها (١/ ٢٤٤). ولفظة: (الإنسان) في آخر الحديث لم ترد في «صحيح البخاري».

(٣) «المهذب» (١/ ٣٥٣).

والأول أظهر عند الإمام[١] وصاحب «التهذيب»[٢]. والثاني أظهر عند الأكثرين، وحكاه الروياني عن نصه في «الإملاء» وفي عبارة «المختصر» ما يدل عليه[٣].

ولو عطش ولم يجد الماء في المسجد، فهو معذور في الخروج. وإن وجده، فهل له الخروج للشرب؟ فيه وجهان: أصحهما: لا، فإنه لا يستحي منه ولا يُعدّ تركه من المروءة بخلاف الأكل. وقد أطلق في «التنبيه» القول بأن الخروج للأكل والشرب لا يضر، والوجه تأويله.

ثم في الفصل مسائل:

إحداها: أوقات الخروج لقضاء الحاجة لا يجب تداركها، وله مأخذان:

أحدهما: أن الاعتكاف مستمر في أوقات الخروج لقضاء الحاجة، ولذلك لو جامع في ذلك الوقت بطل اعتكافه على الصحيح.

والثاني: أن زمان الخروج لقضاء لحاجة جُعل كالمستثنى لفظاً عن المدة المنذورة، لأنه لا بد منه. وإذا فرغ وعاد لم يحتج إلى تجديد النية.

أما على المأخذ الأول فظاهر. وأما على الثاني فلأن اشتراط التتابع في الابتداء رابطة تجمع ما سوى تلك الأوقات. ومنهم من قال: إن طال الزمان ففي لزوم التجديد وجهان كما لو أراد البناء على الوضوء بعد التفريق الكثير. ويجوز أن يعلم لهذا قوله: (ولا يجب تجديد النية)، بالواو. فإنه أطلق الكلام إطلاقاً.

الثانية: لو كان في المسجد سقاية، لم يكلف قضاء الحاجة فيها لما فيه من المشقة

---

(١) «نهاية المطلب» (٤/ ٨٧).

(٢) «التهذيب» (٣/ ٢٢٩).

(٣) وهو الذي صححه النووي أيضاً. انظر: «الروضة» (٢/ ٢٧١)، «المختصر» (٩/ ٦٨).

وسقوط المروءة. وكذا لو كان في جوار المسجد صديق له وأمكنه دخول داره فإن فيه بذلك قبول منّة، بل له الخروج إلى داره إن كانت قريبة أو بعيدة غير متفاحشة البعد. فإن تفاحش بعدها، ففيه وجهان:

أحدهما: يجوز أيضاً لما سبق، ولفظ الكتاب يوافق هذا الوجه لإطلاقه القول بأنه لا فرق بين قرب الدار وبعدها.

والثاني: المنع، لأنه قد يأتيه البول إلى أن يرجع فيبقى طول يومه في الذهاب والمجيء، إلا أن لا يجد في الطريق موضعاً للفراغ، أو كان لا يليق بحاله أن يدخل لقضاء الحاجة في غير داره.

ونقل الإمام فيما إذا كثر خروجه لعارض يقتضيه؛ الوجهين أيضاً، وقال: من أئمتنا من نظر إلى جنس قضاء الحاجة. ومنهم من خصص عدم تأثيره بما إذا قرب الزمان وقصر.

وبالأول أجاب صاحب الكتاب، وهو قضية إطلاق المعظم. لكن فيما إذا تفاحش البعد، وجه المنع أظهر عند أئمتنا العراقيين. وذكر الروياني في «التجربة»[1] أنه المذهب.

ولو كانت له داران، كل واحدة منهما بحيث يجوز الخروج إليها لو انفردت، وإحداهما أقرب، ففي جواز الخروج إلى الأخرى وجهان:

أحدهما ـ وبه قال ابن أبي هريرة ـ: يجوز كما لو انفردت.

وأصحهما: لا يجوز، للاستغناء عنه، ولا يشترط لجواز الخروج إرهاق الطبيعة وشدة الحاجة. وإذا خرج لم يكلَّف الإسراع، بل يمشي على سجيته المعهودة[2].

---

(١) في الأصول الخطية: «التجريد»، وهو تحريف، والصواب ما أثبتنا. (م ع).

(٢) وقال النووي في «الروضة» (٢/ ٢٧١): «فلو تأنّى أكثر من عادته. بطل اعتكافه على المذهب».

الثالثة: لا يجوز الخروج لعيادة المريض ولا لصلاة الجنازة. ولو خرج لقضاء الحاجة فعاد في الطريق مريضاً؛ نظر: إن لم يقف ولا ازْوَرّ عن الطريق بل اقتصر على السلام والسؤال، فلا بأس. وإن وقف وأطال بطل اعتكافه، وإن لم يطل ففيه وجهان منقولان في «التتمة» و«العدة». وأصحهما: أنه لا بأس به. وادعى الإمام[1] إجماع الأصحاب عليه.

ولو ازورّ عن الطريق قليلاً فعاده فقد جعلاه على هذين الوجهين. والأصح المنع لما فيه من إنشاء سير لغير قضاء الحاجة، وقد روي أنه ﷺ كان لا يسأل عن المريض إلا ماراً في اعتكافه ولا يعرج عليه[2]، وإذا كان المريض في بيت من الدار التي يدخلها لقضاء الحاجة، فالعدول لعيادته قليل. وإن كان في دار أخرى فكثير.

ولو خرج لقضاء الحاجة فصلى في الطريق على جنازة، فلا بأس إذا لم ينتظرها ولا ازورّ عن الطريق. وحكى صاحب «التتمة» فيه الوجهين. لأن في صلاة الجنازة يفتقر إلى الوقفة. وقال في «التهذيب»[3]: إن كانت متعينة فلا بأس وإلا فوجهان. والأظهر الأول.

وجعل الإمام قدر صلاة الجنازة حد الوقفة اليسيرة، وتابعه المصنف، واحتملاه لجميع الأغراض. منها: أن يأكل لقماً إذا فرعنا على أنه لا يجوز الخروج للأكل.

---

(١) «نهاية المطلب» (٤/ ١٠٠).

(٢) أخرجه أبو داود من حديث عائشة في باب المعتكف يعود المريض (٢/ ٣٣٣)، وقال ابن حجر في «التلخيص» (٦/ ٥٣٣): «وفيه ليث بن أبي سُليم وهو ضعيف، والصحيح عن عائشة من فعله، وكذلك أخرجه مسلم وغيره»، وهو عند مسلم في باب جواز غسل الحائض رأس زوجها وترجيله (١/ ٢٤٤).

(٣) «التهذيب» (٣/ ٢٣١).

لكن لو جامع في مروره، بأن كان في هودج أو فرض ذلك في وقفة يسيرة، ففي بطلان اعتكافه وجهان:

أصحهما - وهو المذكور في الكتاب -: أنه يبطل. أما إذا قلنا باستمرار الاعتكاف في أوقات الخروج لقضاء الحاجة فظاهر. وأما إذا لم نقل به، فلأن الجماع عظيم الوقع، والاشتغال به أشد إعراضاً عن العبادة من إطالة الوقفة في عيادة مريض.

والثاني: أنه لا يبطل لأنه غير معتكف في تلك الحالة ولم يصرف إليه زماناً.

وإذا فرغ من قضاء الحاجة واستنجى لم يلزمه فعل الوضوء في المسجد[1]، بل يقع ذلك تابعاً بخلاف ما إذا احتاج إلى الوضوء من غير قضاء الحاجة. كما لو قام من النوم لا يجوز له الخروج ليتوضأ في أظهر الوجهين إذا أمكن الوضوء في المسجد.

وإذا وقفت على ما ذكرنا، أعلمت قوله: (من غير تعريج)، بالواو. والتعريج هو الوقوف. وكذا قوله: (ولا بأس بصلاة الجنازة)، وقوله: (وكذا كل وقفة)، وقوله في مسألة الجماع: (انقطع التتابع).

قال:

(الرتبة الثانية: الخروجُ بعُذرِ الحيضِ غيرُ قاطعٍ للتتابع، إلا إنْ قصُرَت مُدّةُ الاعتكافِ وأمكنَ إيداعُها في أيامِ الطُّهرِ؛ ففيه وجهان).

إذا حاضت المعتكفة لزمها الخروج. وهل ينقطع تتابع اعتكافها؟ إن كانت المدة المنذورة طويلة لا يخلو عن الحيض غالباً فلا ينقطع، بل تبني إذا طهرت كما لو حاضت في صوم الشهرين عن الكفارة. وإن كانت بحيث تخلو عن الحيض، فقد قال

---

(١) في (ز): «لم يلزمه نقل الوضوء إلى المسجد». (م ع).

الإمام[١] وصاحب الكتاب: فيه وجهان، وقال آخرون: قولان:

أحدهما: أنه لا ينقطع به التتابع، لأن جنس الحيض متكرر بالجبلّة، فلا يؤثر في التتابع كقضاء الحاجة.

وأظهرهما: ينقطع، لأنها بسبيل من أن تشرع كما طهرت، وتودع الاعتكاف زمان الطهر.

واستبعد بعض الشارحين[٢] عبارة الوجهين من صاحب الكتاب، لأنه ذكر في صورة الرتبة الثالثة قولين مرتبين على الحيض. ولا ينتظم ترتيب القولين على الوجهين. ولا شك أنه لو أطلق عبارة القولين لكان أحسن، لكن ينبغي أن يعلم أن الأمر فيه هيّن من جهة المعنى من وجهين:

أحدهما: أن الذي يستحق الاستبعاد ترتيب القولين المنصوصين على وجهي الأصحاب، والقولان في تلك الصورة ليسا منصوصين، بل هما حاصلان من تصرف الأصحاب كما ستعرفه. والوجهان في الحيض ليسا على معنى افتراق الأصحاب واختلافهم، وإنما هما مأخوذان من القولين في أنه هل يبطل التتابع بالحيض في صوم كفارة اليمين إذا شرطنا فيه التتابع؟ ومثل هذا الخلاف قد يسمى قولاً، وقد يسمى وجهاً. فالحاصل ترتيب قولين من تصرف الأصحاب، على قولين مثلهما.

والثاني: أن الذي يستبعد هو بناء القولين على الوجهين. فإن المبني عليه ينبغي أن يكون أقدم من المُبنى. أما الترتيب فلا يُعنى به إلا أن أحد طرفي الخلاف في صورةٍ أولى منه في صورة أخرى. ولا بُعد في أن يكون قول الانقطاع في تلك الصورة أولى من وجه الانقطاع في صورة الحيض، والمذكور في الكتاب هو الترتيب دون البناء.

---

(١) «نهاية المطلب» (٤/ ٨٨).

(٢) في (ز): «بعض المتأخرين». (م ع).

قال:

(الرتبة الثالثة: الخروجُ بالمرض، أو بالنِّسيان، أو بالإكراه، أو لأداءِ شهادةٍ مُتعيِّنةٍ، أو تمكينٍ من حدّ، أو عِدّة: ففيه قولانِ مُرتَّبانِ على الحيض، وأولى بأن ينقطعَ[1] التتابُع).

في هذه الرتبة صور:

إحداها: المرض العارض للمعتكف على ثلاثة أضرب:

أحدها: المرض الخفيف الذي لا يشق معه المقام في المسجد، كالصداع والحمى الخفيفة، فلا يجوز الخروج من المسجد. ولو خرج انقطع التتابع.

الثاني: المرض الذي يشق معه المقام في المسجد، لحاجته إلى الفراش والخادم وتردّد الطبيب، يبيح الخروج، وإذا خرج، فهل ينقطع التتابع؟ فيه قولان:

أظهرهما: لا، لدعاء الحاجة إليه كالخروج لقضاء الحاجة.

والثاني: نعم، لأن المرض لا يغلب عروضه بخلاف قضاء الحاجة والحيض، فإنه يتكرر غالبا فيجعل كالمستثنى لفظاً. والقول الأول منصوص عليه في «المختصر»[2]. والثاني مخرج خرجوه من أحد القولين في أن المرض يقطع تتابع الصوم في الكفارة.

الثالث: المرض الذي يخاف منه تلويث المسجد كانطلاق البطن، وإدرار البول، والجرح السائل. فالمشهور أن الخروج منه لا يقطع التتابع لاضطراره إليه كالخروج للحيض[3]. وحكى الإمام عن بعض الأصحاب طرد القولين فيه.

---

(١) في (ز): «بأن لا ينقطع». (م ع).

(٢) انظر: (٩/ ٦٩).

(٣) وهو المذهب الذي قطع به جمهور الشافعية. انظر: «الروضة» (٢/ ٢٧٣).

وإذا تأملت ذلك، عرفت أن لفظ الكتاب وإن كان مطلقاً في حكاية الخلاف، فالضرب الأول غير مراد منه، والثاني مراد. وفي الثالث الطريقان، فهو على المشهور غير مراد أيضاً.

الثانية: لو خرج ناسياً، هل ينقطع التتابع؟ فيه وجهان:

أحدهما: نعم، لأن اللبث مأمور به، والنسيان ليس بعذر في ترك المأمورات.

وأصحهما: لا، كما لا ينقطع بالجماع ناسياً، وكما لا يبطل الصوم بالأكل والجماع ناسياً. واقتصر كثير من الأئمة على إيراد هذا الثاني.

ومن أورد خلافاً عبر عنه بالوجهين، ولفظ القولين في هذه الصورة محمول على أن الخلاف مخرّج من الخلاف في المرض، ومثل ذلك قد يسمى قولاً على ما سبق، وفي عبارة الإمام[1] ما يبين ذلك. فإن قلنا بالوجه الثاني، فذلك فيما إذا تذكر على القرب. أما إذا طال الزمان فقد قال في «التتمة»: فيه وجهان كالوجهين في بطلان الصوم بالأكل الكثير ناسياً.

الثالثة: لو أكره حتى خرج، ففيه قولان كالقولين فيما لو أكره وهو صائم. والذي أجاب به الجمهور أنه لا ينقطع به التتابع.

ولو أخرجه السلطان ظلماً في مصادرة وغيرها، أو خاف من ظالم فخرج واستتر فعلى القولين، لأنه لم يخرج بداعية نفسه. ولو أخرج لحق توجّب عليه وهو يماطل به، بطل اعتكافه، لأن التقصير منه.

ولو أخرج لإقامة حد عليه فسيأتي.

---

(١) «نهاية المطلب» (٤/ ١٠٥، ١٠٦).

ولو احتُمل فأُخرج لم يبطل اعتكافه، كما لو أوجر الصائم الطعام لا يبطل صومه. ورأى الإمام تخريجه على الخلاف لحصول المفارقة عن المسجد بعارض غير غالب.

الرابعة: إذا دعي لأداء شهادة فخرج لها نظر، إن لم يكن متعيناً لأدائها، انقطع تتابع اعتكافه سواء كان متعيناً عند التحمل أو لم يكن، لأنه ليس له الخروج، والحالة هذه لحصول الاستغناء عنه. وإن كان متعيناً لم يخلُ إما أن يكون متبرعاً عند التحمل أو يكون متعيناً.

فإن كان متبرعاً، فقد نص في «المختصر» على أنه ينقطع اعتكافه(١). وفي المرأة إذا خرجت للعدة، أنه لا ينقطع بل تبني. واختلف الأصحاب على طريقين:

أحدهما ـ وبه قال ابن سريج ـ: أنهما على قولين بالنقل والتخريج، ولا يخفى توجيههما مما سبق في الصور، وبعضهم يطلق في المسألة وجهين بدلاً عن القولين.

والثاني ـ وبه قال أبو إسحاق(٢) ـ: تقرير النصين.

والفرق: أن التحمُّل إنما يكون للأداء، فإذا تحمل باختياره فقد ألجأ نفسه إلى الأداء، والنكاح لا يتأثر للعدة على أن المرأة إلى النكاح أحوج منه إلى التحمل لتعلق مصالحها به. وظاهر المذهب في كل واحدة من الصورتين ما نص عليه.

وإن كان متعيناً عند التحمل أيضاً، فهو مرتب على ما إذا لم يكن متعيناً. إن قلنا: لا ينقطع ثم، فهاهنا أولى. وإن قلنا ينقطع، فهاهنا وجهان. والفرق: أنه لم يتحمل بداعيته واختياره.

الخامسة: لو أُخرج لإقامة حد عليه نظر، إن ثبت موجبه بإقراره انقطع اعتكافه.

---

(١) انظر: (٩/ ٦٩).

(٢) «المهذب» (١/ ٣٥٤).

وإن ثبت ببينة، فحاصل ما ذكره الأئمة: فيه طريقان كالطريقين فيما لو خرج لأداء الشهادة، إلا أن المنقول عن النص هاهنا: أنه لا ينقطع. واقتصر في الجواب عليه كثير من أئمتنا العراقيين. والفرق بينه وبين مسألة الشهادة: أن الشهادة إنما تتحمل لتؤدَّى، فاختياره للتحمل اختيار للأداء، والجريمة الموجبة للحد لا يرتكبها المجرم ليقام عليه الحدّ، فلم يجعل اختياره للسبب اختياراً له.

السادسة: لو لزم المعتكفة في خلال اعتكافها عدة بطلاقٍ أو وفاةٍ، فعليها الخروج لتعتدّ في مسكنها. وإذا خرجت، فيبطل اعتكافها أم تبني بعد انقضاء العدة؟ فيه الطريقان المذكوران في مسألة الشهادة، والأصح البناء. وإن كان اعتكافها بإذن الزوج وقد عين مدة، فهل يلزمها العود إلى المسكن عند الطلاق أو الوفاة قبل استكمالها؟ فيه قولان يذكران في العدة. فإن قلنا: لا، فخرجت، بطل اعتكافها بلا خلاف.

هذا بيان الصور التي نظمها في سلك الواحد. ويجوز أن يعلم قوله: (فقولان)، بالواو، لأنه أجاب فيهما جميعاً على طريقة طرد الخلاف. وفي الصور الثلاث الأخيرة طريقة نافية للخلاف على ما بيناها.

وأما ما ذكر من ترتيب الخلاف في هذه الصورة على الخلاف في الحيض وأولوية الانقطاع. فوجهه: أن الحيض متكرر بحكم الجبلة، شبيه بقضاء الحاجة، وهذه الأمور عارضة لا تنتظر. ورتب الإمام[1] مع ذلك بعض هذه الصور على بعض. فجعل صورة الشهادة مرتبة على المرض، وهي أولى بالانقطاع لسبق التحمل منه. وصورة الإخراج للحدّ مرتبة على الشهادة، وهي أولى بالانقطاع لكون السبب الجالب للإخراج معصية، والله أعلم.

---

(١) «نهاية المطلب» (٤/ ١٠٦).

ويقرب من هذه المسائل صورتان:

إحداهما: يجب الخروج لصلاة الجمعة. وإذا خرج، هل يبطل اعتكافه؟ فيه قولان، ويقال وجهان:

أحدهما ـ وبه قال أبو حنيفة ـ: لا، لأنه لا بدّ من ذلك كقضاء الحاجة[1].

وأصحهما ـ وبه قال مالك[2] ـ: نعم لسهولة الاحتراز عن هذا الخروج بأن يعتكف في الجامع. وعلى هذا لو كان اعتكافه المنذور أقل من أسبوع، ابتدأ من أول الأسبوع أين شاء من المسجد أو في الجامع متى شاء. وإن كان أكثر من أسبوع، فيجب أن يبتدئ به في الجامع حتى لا يحتاج إلى الخروج للجمعة. فإن كان قد عين غير الجامع وقلنا بالتعين، فلا يخرج عن نذره إلا أن يمرض فتسقط عنه الجمعة، أو بأن يتركها عاصياً ويدوم على اعتكافه.

الثانية: إذا أحرم المعتكف نظر، إن أمكنه إتمام الاعتكاف ثم الخروج لزمه ذلك.

وإن خاف فوت الحج خرج إلى الحج وبطل اعتكافه، فإذا فرغ استأنف، ووجهه بين.

قال:

(ثم مهما لم ينقطعْ فعليه قضاءُ الأوقاتِ المصروفةِ إلى هذه الأعذار. وفي لزومِ تجديدِ النيّةِ عندَ العَودِ خلاف).

كل ما يقطع التتابع يحول إلى الاستئناف بنية مجددة. وكل عذر لم نجعله قاطعاً،

---

(١) وبه قال فقهاء الحنابلة أيضاً. انظر «مجمع الأنهر» (١/ ٢٥٦)، «الهداية» (٢/ ٣٩٤)، «المغني والشرح الكبير» (٣/ ١٣٢).

(٢) انظر: «الخرشي» (٢/ ٢٦٨)، «المدونة» (١/ ٢٣٥).

فكلما فرغ منه يجب عليه أن يعود ويبني. فلو أخر انقطع التتابع وتعذَّر البناء، ولا بد من قضاء الأوقات المصروفة إلى ما عدا قضاء الحاجة من الأعذار، فإنه غير معتكف فيها وإنما لم يجب قضاء أوقات قضاء الحاجة لما قدمناه. وهل يجب تجديد النية عند العود؟.

أما إذا خرج لقضاء حاجة، فقد مرّ، وفي معناه ما لا بد منه كالخروج للاغتسال. وأُلحق به الأذان إذا جوزنا الخروج له. وأما ما منه بد، ففيه وجهان:

أحدهما: أنه يجب، لأنه خرج عن العبادة بما عرض.

وأظهرهما: لا، لشمول النية جميع المدة.

وأجرى الشيخ أبو علي الخلاف فيما إذا خرج لغرض استثناه ثم عاد.

ولو عيّن مدة ولم يتعرض للتتابع، ثم جامع أو خرج من غير عذر ففسد اعتكافه، ثم عاد ليتم الباقي، فقد أجرى الخلاف في وجوب التجديد. قال الإمام: لكن المذهب هاهنا وجوب التجديد، لأن هذه عبادة مستقلة منفصلة عما مضى.

فإن خطر ببالك أن القول في تجديد النية فقد تعرض له هاهنا، وفي ركن النية وذكره في الرتبة الأولى أيضاً، وتوهمت في كلامه تكرار، فنذكر ما بينا أنه أراد بما ذكره في ركن النية الكلام في الاعتكاف المتطوع به، واعرف أن المذكور هاهنا مخصوص بأعذار الرتبة الثالثة في الاعتكاف المنذور بشرط التتابع، والمذكور في الرتبة الأولى مخصوص بقضاء الحاجة في هذا النوع من الاعتكاف، فإذاً لا تكرار. نعم لو ذكرها مجموعة في موضع واحد لاستفاد به اختصاراً، وكان الذهن أضبط لها، والله أعلم.

* * *



كِتَابُ الحَجّ

كتاب الحج[1]

قال رحمه الله:

(ولا يجبُ في العُمرِ إلا مرّةً واحدة. والنظرُ في المُقدِّماتِ والمقاصِدِ واللواحِق:

القِسمُ الأوَّل: في المُقدِّمات: وهي الشرائطُ والمَواقيت).

قال الله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران: ٩٧]، وقال رسول الله ﷺ: «بُني الإسلام على خمس....» الحديث[2].

ولا يجب الحج بأصل الشرع في العمر إلا مرة واحدة لما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما قال:

خطبنا رسول الله ﷺ فقال: «يا أيها الناس، إن الله كتب عليكم الحج». فقام

---

(١) الحَجُّ بفتح الحاء وكسرها: لغتان. وكذا: الحَجّة، فيها لغتان. وأصله في اللغة: القصد إلى الشيء المعظم. وقال الليث: أصل الحج في اللغة: زيارة الشيء وتعظيمه.
حجّ يحجّ ـ بضم الحاء ـ فهو حاج. والجمع: حُجاج وحَجيج، ثم قُصد استعماله في الشرع على قصد الكعبة للنسك. وعرفه الجرجاني في «التعريفات»: «قصد لبيت الله تعالى بصفة مخصوصة في وقت مخصوص بشرائط مخصوصة». وقال بعضهم: «قصد الكعبة للنسك الآتي بيانه».
انظر: «المصباح» ص١٢١، «طلبة الطلبة» ص٢٧، «أنيس الفقهاء» ص١٣٩، «التعريفات» ص٨٢، «القاموس المحيط» ص٢٣٤، «مجمع الأنهر» (١/ ٢٥٩)، «أسهل المدارك» (١/ ٤٤١)، «المجموع» (٧/ ٢)، «أسنى المطالب» (١/ ٤٤٣)، «كشاف القناع» (٢/ ٣٧٥)، «المغني والشرح الكبير» (٣/ ١٥٩).

(٢) سبق تخريجه في أول كتاب الصيام (ص: ٣٩٠).

الأقرع بن حابس فقال: «أفي كل عام يا رسول الله؟» قال: «لو قلتها لوجبت، ولو وجبت لم تعملوا بها، الحج مرة، فمن زاد فتطوع»[١].

وقد يجب أكثر من مرة واحدة بعارض كالنذر والقضاء. وكما أنّا نوجب ـ على قولٍ ـ الإحرام بحج أو عمرة لدخول مكة على ما سيأتي.

وليس من العوارض الموجبة الردة والإسلام بعدها. فمن حج تم ارتد ثم عاد إلى الإسلام لم يلزمه الحج خلافاً لأبي حنيفة[٢]. ومأخذ الخلاف: أن الردة عنده محبطة للعمل، وعندنا إنما تحبطه بشرط أن يموت عليها، قال الله تعالى: ﴿وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِۦ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ﴾ [البقرة: ٢١٧]. وساعد أحمدُ أبا حنيفة رحمه الله في المسألة[٣] ولكن لا من جهة هذا المأخذ.

ثم إن المصنف حصر مقصود الكتاب في ثلاثة أقسام: أولها: المقدمات. وثانيها: المقاصد. وثالثها: اللواحق والخواتم.

وفي القسم الأول مقدمتان: إحداهما: في الشرائط. والأخرى: في المواقيت.

واعلم أنه جعل الميقات على قسمين: زماني ومكاني. ولا شكّ أن الميقات الزماني من شرائط صحة الحج، فالوجه حمل الشرائط وإن أطلقها على ما سوى الوقت لئلا يدخل شيء من إحدى المقدمتين في الأخرى، والله أعلم.

---

(١) أخرجه أحمد في «مسنده» (١/ ٢٥٥ و٢٩١)، وأبو داود في باب فرض الحج (٢/ ٢٧٥)، والنسائي في باب وجوب الحج (٥/ ١١١)، وابن ماجَهْ في باب فرض الحج (٢/ ٩٦٣)، والبيهقي في باب وجوب الحج مرة واحدة (٤/ ٣٢٦)، والحاكم في «المستدرك» وقال: «هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه» (٢/ ٢٩٣)، إلا أن في إسناد غير الحاكم سفيان بن حسين ـ صاحب الزهري ـ، تكلم فيه بعضهم في روايته عن الزهري.
انظر للتفصيل: «التلخيص» (٧/ ٤)، «نصب الراية» (٣/ ١)، «سنن أبي داود» (٢/ ٢٧٥).

(٢) انظر: «إرشاد الساري» ص٢٢، «حاشية ابن عابدين» (٢/ ٤٥٨)، «بدائع الصنائع» (٢/ ١٢٠).

(٣) انظر: «كشاف القناع» (٢/ ٣٧٨).

قال:

(القول في الشرائط: ولا يُشترطُ لصحّةِ الحجِّ إلا الإسلام؛ إذ يجوزُ للوليِّ أن يُحرِمَ (ح) عن الصبيِّ ويحُجَّ به، ولا يُشترطُ لصحّةِ المُباشَرةِ إلا الإسلامُ والتمييز؛ فإنّ المميِّزَ لو حجَّ بإذنِ الوليّ جاز، وكذا العبد. ولا يُشترطُ لوقوعِه عن حَجّةِ الإسلامِ إلا الإسلامُ والحُرّيّةُ والتكليف. ويُشترطُ لوجوبِ حجِّ الإسلامِ هذه الشرائطُ مع الاستطاعة).

الشخص إما أن يجب عليه الحج أو لا يجب، ومن لا يجب[1] عليه إما أن يجزئه المأتي به عن حجة الإسلام حتى لا يجب عليه بعد ذلك بحال أو لا يجزئه. ومن لا يجزئه إما أن تصح مباشرته للحج أو لا تصح. ومن لا تصح مباشرته إما أن يصحّ له الحج أو لا يصح، فهنا أربعة أحكام:

أحدها: مطلق صحة الحج له.

وثانيها: صحته له مباشرة.

وثالثها: وقوعه عن حجة الإسلام.

ورابعها: وجوب حجة الإسلام.

وشروط هذه الأحكام مختلفة.

أما الصحة المطلقة: فلها شرط واحد، وهو الإسلام، فلا يصح الحج من الكافر كالصوم والصلاة وغيرهما، ولا يُشترَط فيها التكليف، بل يجوز للولي أن يُحرم عن الصبيّ الذي لا يُميِّز وعن المجنون.

(١) في (ز): «ومن يجب». (م ع).

واعلم قوله: (إذ يجوز للولي)، بالحاء[1]، لأن أبا حنيفة رحمه الله لا يُجوِّزه، وكذا قوله: (إلا الإسلام)، لأنه لا يصح الحج للصبي، وسيأتي جميع ذلك في الفصل الحادي عشر من باب أعمال الحج.

وأما صحة المباشرة: فلها شرط زائد على الإسلام وهو التمييز، فلا يصح مباشرة المجنون والصبي الذي لا يُميِّز كسائر العبادات، ويصح من الصبي المُميِّز أن يُحرم ويحج، ثم القول في أنه يستقل به أو يفتقر إلى إذن الولي، موضعه الفصل المحال عليه.

وقوله: (بإذن الولي)، هذا التقييد دخيل في هذا الموضع. فإن المقصود هاهنا: صحة مباشرته في الجملة، ولا يُشترَط فيها الحرية، بل يصح من العبد مباشرة الحج كسائر العبادات.

وأما وقوعه عن حجة الإسلام، فله شرطان زائدان:

أحدهما: البلوغ.

والثاني: الحرية.

والدليل على اعتبارهما: ما روي أنه ﷺ قال: «أيما صبي حجّ ثم بلغ، فعليه حجة الإسلام[2]. وأيما عبد حجّ ثم عُتِق، فعليه حجة الإسلام». والمعنى فيه: أن الحج عبادة عمر لا تتكرر، فاعتبر وقوعها في حال الكمال.

وإذا جمعت شرائط هذا الحكم قلت: هي أربع: الإسلام، والتمييز، والبلوغ،

---

(١) انظر: «بدائع الصنائع» (٢/ ١٢٠).

(٢) أخرجه البيهقي في باب إثبات فرض الحج على من استطاع إليه سبيلًا (٤/ ٣٢٥)، والخطيب البغدادي في «تاريخه» (٨/ ٢٠٩)، وابن خزيمة في «صحيحه» (٤/ ٣٤٩)، والحاكم في «مستدركه» وقال: «هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه» (١/ ٦٥٥).

والحرية. فإن اختصرت قلت: هي ثلاث: الإسلام، والتكليف، والحرية، على ما ذُكر في الكتاب.

ولو تكلف الفقير الحج، وقع حجه عن الفرض، كما لو تحمل الغني خطر الطريق وحج، وكما لو تحمل المريض المشقّة وحضر الجمعة.

وأما وجوب حجة الإسلام، فيعتبر فيه هذه الشرائط. فلا يخاطب بالحج كافر في كفره، ولا عبد ولا صبي ولا مجنون، وله شرط زائد وهو الاستطاعة، قال الله تعالى: ﴿مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ﴾ [آل عمران: ٩٧]. وكلام الكتاب من هذا الموضع إلى رأس المقدمة الثانية في المواقيت يتعلق بهذا الشرط.

قال:

(والاستطاعة نوعان: الأوَّل: المُباشَرة: والقُدرةُ عليها تتعلَّقُ بالزادِ والراحلةِ والطريقِ والبَدَن؛ أما الراحلة: فلا بدَّ منها. ولا يجبُ (ح م) الحجُّ على القويِّ على المشيِ إلا في ما دونَ مسافةِ القَصْر، ولا على من لا يستمسِكُ على الراحلةِ ما لم يَجِدْ مَحمِلاً أو شِقَّ مَحمِلٍ مع شريك، فإنْ لم يَجِدِ الشريكَ لم يلزمْه).

استطاعة الحج نوعان: استطاعة مباشرته بنفسه، واستطاعة تحصيله بغيره.

النوع الأول: استطاعة المباشرة، وتتعلق به أمور أربعة:

أحدها: الراحلة[1]؛ والناس قسمان:

---

(١) الرَّاحلة: المركب من الإبل. وقيل: الناقة التي تصلح أن تُرحل. والجمع: رَوَاحل. انظر: «المصباح» ص٢٢٢.

أحدهما: من بينه وبين مكة مسافة القصر، فلا يلزمه الحج إلا إذا وجد راحلة، سواء كان قادراً على المشي أو لم يكن، لكن القادر على المشي يستحب له أن لا يترك الحج.

وفي كون الحج راكباً أو ماشياً أفضل؟ اختلاف قول، قد تعرض له صاحب الكتاب في النذور[(١)].

وقال مالك: القادر على المشي يحج ماشياً[(٢)].

لنا: ما روي أنه سئل رسول الله ﷺ عن تفسير السبيل فقال: «زاد وراحلة»[(٣)].

إذا عرف ذلك فينظر، إن كان يستمسك على الراحلة من غير محمل، ولا يلحقه ضرر ولا مشقة شديدة، فلا يعتبر في حقه إلا وجدان الراحلة، وإلا فيعتبر مع وجدان الراحلة وجدان المحمل أيضاً. قال في «الشامل»: «وعلى هذا، لو كان يلحقه مشقة غليظة في ركوب المحمل اعتبر في حقه الكَنِيسَة»[(٤)].

---

(١) وقال النووي في «الروضة» (٢/ ٢٧٨): «المذهب أن الركوب أفضل اقتداءً برسول الله ﷺ». وبه قال فقهاء الحنفية والمالكية.
انظر: «إرشاد الساري» ص٤ وص٢٨، «الخرشي» (٢/ ٢٨٨).

(٢) وبه قال المالكية لمن كان له صنعة تقوم به في سفره، لأن قدرته على المشي تقوم مقام الراحلة. انظر: «الخرشي» (٢/ ٢٨٥).

(٣) هذا الحديث روي من طرق كثيرة. أخرجه من حديث أنس: البيهقي في باب الرجل يطيق المشي ولا يجد زاداً ولا راحلةً (٤/ ٣٣٠)، والدارقطني في كتاب الحج (٢/ ٢١٦)، والحاكم في «المستدرك» وقال: «حديث صحيح» (١/ ٦٠٩)، وأخرجه من حديث ابن عمر الترمذي في باب ما جاء في إيجاب الحج بالزاد والراحلة وقال: «حديث حسن» (٣/ ١٧٧)، وأكتفي بهذا القدر خشية التطويل. انظر للتفصيل: «نصب الراية» (٣/ ٧)، «التلخيص» (٧/ ١٠).

(٤) الكَنِيسَة: شِبه هَوْدج يُغْرز في المَحْمِل أو في الرجل قصبان ويلقى عليه ثوب يستظل به الراكب ويستتر به. والجمع: كَنَائس. انظر: «المصباح» ص٥٤٢.

وذكر المحاملي وغيره من العراقيين: أن في حق المرأة يعتبر المحمل. وأطلقوا القول فيه، لأنه أستر لها وأليق بحالها. ثم العادة جارية بركوب اثنين في المحمل، فإن وجد مؤونة محمل أو شقّ محمل ووجد شريكاً يجلس في الجانب الآخر، لزمه الحج، وإن لم يجد الشريك فلا. أما إذا لم يجد إلّا مؤونة الشقِّ فظاهر، وأما إذا وجد مؤونة المحمل بتمامه، فقد علله في «الوسيط» بأن بذل الزيادة خسران لا مقابل له، أي هو مؤونة مجحفة يعسر احتمالها، وكان لا يبعد تخريجه على الخلاف في لزوم أجرة البَذْرَقة[1]، وفي كلام الإمام إشارة إليه.

والقسم الثاني: مَن ليس بينه وبين مكة مسافة القصر، بأن كان من أهل مكة أو كان بينه وبينها دون مسافة القصر. فإن كان قوياً على المشي، لزمه الحج ولم يعتبر في حقه وجدان الراحلة. وإن كان ضعيفاً لا يقوى على المشي، أو يناله منه ضرر ظاهر، فلا بد من الراحلة ومن المحمِل أيضاً إن لم يمكنه الركوب دونه كما في حق البعيد.

ووجدت لبعض المتأخرين من أئمة طبرستان تخريج وجه في أن القريب كالبعيد مطلقاً. والمشهور الفرق. ولا يؤمر بالزحف بحال وإن أمكن. وحيث اعتبر وجدان الراحلة والمحمل، فالمراد منه: أن يملكهما أو يتمكن من تحصيلهما ملكاً أو استئجاراً بثمن المثل أو أجرة المثل.

واعلم أنه يُشترط أن يكون ما يصرفه إلى الراحلة مع المحمل أو دونه فاضلاً عما يشترط كون الزاد فاضلاً عنه، وسيأتي ذلك.

وقوله: (أما الراحلة فلا بد منها)، قد عرفت أنه غير مجرى على إطلاقه لوجوب الحج على القريب المتمكن من المشي.

---

(١) البَذْرَقَة ـ بالذال المعجمة ـ الجماعة التي تتقدم القافلة للحراسة. وقال بعضهم: بالدال. وقال بعضهم: الذال والدال جميعاً. انظر: «المصباح» ص٤٠.

وقوله: (ولا على من لا يستمسك على الراحلة)، أي من غير محمل ونحوه لا مطلقاً بخلاف قوله بعد هذا: (أما البدن فلا يُعتبر فيه إلا قوة يستمسك بها على الراحلة)، فإن المراد هناك: الاستمساك عليها مطلقاً.

وقوله: (ما لم يجد محملاً أو شق محمل مع شريك)، الوجه: صرف قوله: (مع شريك)، إلى حالتي وجدان المحمل ووجدان الشق، لأنه لو خصص بها إذا وجد الشق لكان ذلك حكماً باللزوم فيها إذا وجد مؤونة المحمل مطلقاً. وهو خلاف ما نقلناه في «الوسيط»[1].

قال:

(وأما الزاد: فهو أن يملِكَ ما يُبلِّغُه إلى الحجِّ فاضلاً عن حاجتِه. أعني به: المسكن، والعبدَ الذي يخدِمُه، ودَسْتَ ثوبِه، ونفقةَ أهلِه إلى الإياب. فإن لم يكن له أهلٌ ولا مَسكنٌ ففي اشتراطِ نفقةِ الإيابِ إلى الوطنِ وجهان. ولو احتاجَ إلى نِكاحٍ لخوفِ العنَتِ فصرفُ المالَ إليه أهمّ. وفي صرفِ رأسِ مالِه الذي لا يقدِرُ على التجارةِ إلا به إلى الحجِّ وجهان. ومن لا نفقةَ معه في الطريقِ وقدِرَ على الكسبِ لم يلزمْه الخروجُ للمشقّةِ في الجمعِ بينَ الكسبِ والسفر).

المتعلق الثاني: الزاد:

ويُشترط لوجوب الحج أن يجد الزاد وأوعيته وما يحتاج إليه في السفر. إن كان له أهل وعشيرة، فمدة ذهابه وإيابه إلى بلده. وإن لم يكونوا، ففي اشتراطه لمدة الإياب وجهان:

---

(١) «الوسيط» (٢/ ٥٨٣).

أحدهما: لا يُشترط، لأن البلاد في حق مثل هذا الشخص متقاربة.

وأصحهما: أنه يُشترط لما في الغربة من الوحشة، ولنزاع النفوس إلى الأوطان.

ويجري الوجهان في اعتبار الراحلة للإياب.

وهل يُخصص الوجهان بما إذا لم يملك ببلدته مسكناً أم لا؟ أبدى الإمام رحمه الله فيه احتمالين. ورأى الأظهر التخصيص. وأغرب أبو عبد الله الحناطي فنقل وجهاً في أن مدة الإياب لا تُعتبر في حق ذي الأهل والعشيرة أيضاً.

ثم في الفصل مسائل:

إحداها: يُشترط أن يكون الزاد والراحلة فاضلاً عن نفقة من تلزمه نفقتهم وكسوتهم مدة ذهابه ورجوعه.

الثانية: في اشتراط كونهما فاضلين عن المسكن والعبد لمن يحتاج إلى خدمته لزمانته أو لمنصبه وجهان:

أظهرهما عند الأكثرين ـ وهو المذكور في الكتاب ـ: الاشتراط. فيبقى عليه مسكنه وعبده كما يبقيان عليه في الكفارة، لأنه متعلق حاجته المهمة. فأشبه دَسْت ثوب يليق بمنصبه. وعلى هذا، لو كان معه نقد يريد صرفه إليهما مكّن.

والثاني ـ وبه قال مالك[1] ـ: لا يُشترط، بل عليه بيع المسكن والخادم والاكتفاء بالاكتراء، لأن الاستطاعة مفسّرة في الخبر بالزاد والراحلة، وهو واجد لهما. وهذا الوجه أصح عند صاحب «التتمة»، وبه أجاب أبو القاسم الكرخي وحكاه عن نصه

---

(١) والذي عليه المالكية في ذلك أن الاستطاعة لا تتوقف على زاد وراحلة، بل يقوم مقام الزاد الصنعة الكافية، ويقوم مقام الراحلة القدرة على المشي.
انظر: «الخرشي» (٢/ ٢٨٥)، «الشرح الصغير» (٢/ ١١).

في «الأم»[1]. ومن قال به فرّق بين الحج والكفارة بأن العتق في الكفارة له بدل معدول إليه والحج بخلافه.

وهذا الخلاف كالخلاف في اعتبارهما في صدقة الفطر وقد مر. فإن قلنا بالوجه الأول، فذلك فيما إذا كانت الدار مستغرقة بحاجته وكانت سكنى مثله والعبد عبد مثله.

فأما إذا أمكن بيع بعض الدار ووفى ثمنه بمؤونة الحج، أو كانا نفيسين لا يليقان بمثله، ولو أبدلهما لوفى التفاوت بمؤونة الحج، لزمه ذلك. هكذا أطلقوه هاهنا، لكن في لزوم بيع الدار والعبد النفيسين المألوفين في الكفارة وجهان. وقد أوردهما في الكتاب ولا بد من عودهما هاهنا، والله أعلم.

الثالثة: لو كان له رأس مال يتَّجر فيه وينفق من ربحه، ولو نقص لبطلت تجارته، أو كان له مستغلاّت ترتفع منها نفقته، فهل يكلَّف بيعها؟ فيه وجهان:

أحدهما ـ وبه قال أحمد[2] وابن سريج ـ: لا، واختاره القاضي أبو الطيب لئلا ينسلخ من ذات يدٍ ولا يلتحق بالمساكين.

وأصحهما ـ وبه قال أبو حنيفة رحمه الله[3]: نعم، كما يكلف بيعها في الدين، لأنه فسر الاستطاعة في الخبر بالزاد والراحلة، وهو واجد لهما. ويفارق العبد والمسكن، لأنه محتاج إليهما في الحال، وليس كذلك ما نحن فيه، وإنما يتخذه ذخيرة للمستقبل.

الرابعة: إذا ملك مالاً فاضلاً عن الوجوه المذكورة لكنه كان محتاجاً إلى أن ينكح خائفاً من العنت، فصَرْف المال إلى مؤن النكاح أهم من صرفه إلى الحج، هذه

---

(١) انظر: (٢/ ١٦٣).

(٢) انظر: «الإنصاف» (٣/ ٤٠٣)، «المغني والشرح الكبير» (٣/ ١٧٢).

(٣) انظر: «إرشاد الساري» ص٢٩، «مجمع الأنهر» (١/ ٢٦٢).

عبارة الجمهور. وعللوه بأن حاجة النكاح ناجزة والحج على التراخي. وإلا سبق إلى الفهم من التقديم الذي أطلقوه أنه لا يجب الحج والحالة هذه، فيصرف ما يملكه إلى مؤونات النكاح. وقد صرح الإمام[١] بهذا المفهوم. لكن كثيراً من العراقيين وغيرهم قالوا: يجب الحج على من أراد التزوج، لكن له أن يؤخره لأن وجوبه على التراخي[٢]. ثم إن لم يخف العنت فتقديم الحج أفضل، وإن خافه فتقديم النكاح أولى.

الخامسة: لو لم يجد مالاً يصرفه إلى الزاد لكنه كان كسُوباً يكتسب ما يكفيه وقد ادَّخر لأهله النفقة، فهل يلزمه الحج تعويلاً على الكسب؟ حكى الإمام[٣] عن أصحابنا العراقيين أنه إن كان السفر طويلاً لم يلزمه ذلك، لأنه قد ينقطع عن الكسب لعارض. وبتقدير أن لا ينقطع، فالجمع بين تعب الكسب والسفر تعظم فيه المشقة. وإن كان قصيراً نظر، إن كان يكتسب في كل يوم ما يكفيه ولا يفضل عنه لم يلزمه، لأنه ينقطع عن كسبه في أيام الحج فيتضرر، وإن كان كسبه في يوم يكفيه لأيام لزمه الخروج. قال الإمام: وفيه احتمال، كما أن القدرة على الكسب في يوم الفطر لا تُجعل كحصول الصاع في ملكه.

وقوله في الكتاب: (لم يلزمه الخروج)، معلم بالميم[٤]، لأن عند مالك يلزمه ذلك. وهكذا قال فيمن أمكنه الحج بالسؤال في الطريق. ثم لفظ الكتاب مطلق، وقضية ما نقلناه التقييد.

---

(١) «نهاية المطلب» (٤/ ١٣٢).

(٢) وقال النووي في «الروضة» (٢/ ٢٨٢): «هذا الذي نقله عن كثير من العراقيين وغيرهم، وهو الصحيح في المذهب، وبه قطع الأكثرون».

(٣) «نهاية المطلب» (٤/ ١٤١).

(٤) كما تقدم ذكره أن فقهاء المالكية أوجبوا الخروج للحج ولو كان المكلف لا زاد معه ولا راحلة إذا كان يقدر على المشي، وإذا كان له صنعة تقوم به في سفره. انظر: «الخرشي» (٢/ ٢٨٥).

وقوله في أول الفصل: (وأما الزاد فهو أن يملك ما يبلغه إلى الحج)، فيه إضمار، لأن كونه مالكاً لما يبلغه لا يصلح تفسيراً للزاد. والمعنى: أن القدرة على الزاد هي أن يملك ما يبلغه.

وقوله: (نفقة أهله إلى الإياب)، أي إن كان له أهل. والمراد من الأهل هاهنا: من يلزمه نفقته لا غير.

وفي قوله: (فإن لم يكن له أهل)، لا يمكن الحمل على هؤلاء فحسب، إذ ليس ذلك موضع الوجهين، وإنما الوجهان فيما إذا لم يكن له عشيرة أصلاً. كذا ذكره الصيدلاني وغيره، لأنه يعظم على الإنسان مفارقة العشيرة، فلا بد من اعتبار الإياب إذا كان الرجل ذا عشيرة. قال الإمام[1]: ولم يتعرض أحد من الأصحاب للمعارف والأصدقاء، لأن الاستبدال بهم متيسر.

وقوله: (ومسكن)، يشعر باعتبار فقدان المسكن في حصول الوجهين، وهو جواب على أظهر الاحتمالين عند الإمام كما مرّ.

واعرف في نظم الكتاب شيئين:

أحدهما: أنه لم يصرح باعتبار كونه فاضلاً عن نفقته في نفسه، لكنه مفهوم من كلامه في مواضع:

منها: اعتبار كونه فاضلاً عن نفقة الأهل، فإنه يفهم اعتبار كونه فاضلاً عن نفقته بطريق الأولى.

ومنها: قوله: (ففي اشتراط نفقة الإياب وجهان)، ومعلوم أنه في نفقة نفسه لا في نفقة الأهل، فإنها مجزوم باشتراطها إلى الإياب.

---

(١) «نهاية المطلب» (٤/ ١٢٩).

الثاني: أنه لم يعتبر كونه فاضلاً عن الدَّين. ولا بد منه، أما إذا كان حالاً، فلأنه ناجز والحج على التراخي، وأما إذا كان مؤجلاً، فلأنه إذا صرف ما معه إلى الحج فقد يحل الأجل ولا يجد ما يقضي به الدين، وقد تَخْتَرِمُه المَنِيَّةُ فتبقى ذمته مرتهنة.

وفيه وجه: أن المدة إن كانت بحيث تنقضي بعد رجوعه من الحج، لزمه الحج.

ولو كان ماله دَيْناً في ذمة إنسان نظر، إن تيسر تحصيله في الحال، بأن كان حالاً ومن عليه مليء مقرٌّ أو عليه بينة، فهو كالحاصل في يده. وإن لم يتيسر، بأن كان من عليه منكراً ولا بَيّنة أو كان مؤجلاً، فهو كالمعدوم. وقد يتوصل المحتال بهذا إلى دفع الحج فيبيع ماله نسيئة إذا قرب وقت الخروج، فإن المال إنما يعتبر وقت خروج الناس.

قال:

(وأما الطريق: فشرطُه أن يكونَ آمناً عما يُخافُ في النفسِ والبُضْعِ والمال. فإن كان في الطريقِ بحْرٌ لزمَ الركوبُ على قولٍ لغَلبةِ السلامة، ولم يلزمْ في قولٍ للخطر، ولزمَ على غيرِ المُستشعِرِ في قولٍ دونَ الجَبان. وإذا لم نوجِب؛ فلو توسَّطَ البحرَ واستوَتِ الجهاتُ في التوجُّهِ إلى مكّةَ والانصرافِ عنها؛ ففي الوجوبِ الآنَ وجهان. واستطاعةُ المرأةِ كاستطاعةِ الرجلِ لكن إذا وجدَت مَحرَماً أو نِسوةً (ح و) ثِقاتٍ مع أمنِ الطريق. ولو كان على المراصِدِ من يطلبُ مالاً لم يلزمِ الحجّ. وفي لزومِ أجرةِ البَذرَقةِ وجهان. وإذا لم يخرُجْ مَحرَمُ المرأةِ إلا بأُجرةٍ لزمَ على أظهرِ الوجهَين).

المتعلق الثالث: الطريق:

ويشترط فيه الأمن في ثلاثة أشياء، قال الإمام[١]: وليس الأمن الذي نذكر قطعياً، ولا يُشترط أيضاً الأمن الذي يغلب في الحضر، بل الأمن في كل مكان بحسب ما يليق به.

فأحد الأشياء الثلاثة: النفس: فلو خاف على نفسه من سبع أو عدو في الطريق لم يلزمه الحج. ولهذا جاز التحلل عن الإحرام بمثل ذلك على ما سيأتي في باب الحصار. وهذا إذا لم يجد طريقاً سواه. فإن وجد طريقا آخر آمناً لزمه سلوكه. أما إذا كان مثل مسافة الأول فظاهر، وأما إذا كان أبعد فكذلك إذا وجد ما يقطعه به، كما لو لم يجد طريقاً سواه.

وذكر في «التتمة» وجهاً: أنه لا يلزمه كما لو احتاج إلى بذل مؤونة زائدة في ذلك الطريق[٢].

ولو كان في الطريق بحر، لم يخلُ إما أن يكون له في البر طريق أيضاً أو لا يكون. فإن كان لزمه الحج، وإلا فقد قال في «المختصر»[٣]: «ولم يبين لي إن أوجب ركوب البحر للحج». ونص في «الأم»[٤] على أنه لا يجب. وفي «الإملاء» على أنه إن كان أكثر عيشه في البحر وجب. والأصحاب منقسمون إلى مثبتين للخلاف في المسألة وإلى نافين له.

وللمثبتين طريقان:

أحدهما: أن المسألة على قولين مطلقاً، حكاه الشيخ أبو محمد وغيره: أحدهما: أنه يلزم ركوبه للظواهر المطلقة في الحج. والثاني: لا، لما فيه من الخوف والخطر.

---

(١) «نهاية المطلب» (٤/ ١٥٠).

(٢) أي لا يلزمه سلوك الأبعد، وهو شاذ. انظر: «الروضة» (٢/ ٢٨٣).

(٣) انظر: (٩/ ٧٠).

(٤) «الأم» (٢/ ١٣٢).

وأظهرهما: أنه إن كان الغالب فيه الهلاك، إما باعتبار خصوص ذلك البحر أو لهيجان الأمواج في بعض الأحوال لم يلزم الركوب. وإن كان الغالب السلامة، ففيه قولان:

أظهرهما: اللزوم، كسلوك طريق البر عند غلبة السلامة.

والثاني: المنع، لأن عوارض البحر عسرة الدفع، وعلى هذا لو اعتدل الاحتمال فيلحق بغلبة السلامة أو بغلبة الهلاك، تردد كلام الأئمة فيه.

وأما النافون للخلاف فلهم طرق:

أحدها: القطع بعدم اللزوم، وحمل نصه في «الإملاء» على ما إذا ركبه لبعض الأغراض، فصار أقرب إلى الشط الذي يلي مكة.

والثاني: القطع باللزوم، وهذا قد أشار إليه الحناطي وغيره.

والثالث ـ وبه قال أبو إسحاق[1] والإصطخري ـ: أنه إن كان الغالب الهلاك لم يلزمه، وإن كان الغالب السلامة لزم. واختلاف النص محمول على الحالين. وبهذا قال أبو حنيفة وأحمد رحمهما الله[2].

والرابع: تنزيل النصين على حالتين من وجه آخر. إن كان الرجل ممن اعتاد ركوب البحر كالملاحين وأهل الجزائر، لزمه وإلا فلا لصعوبته عليه. حكى الطريقة هكذا العراقيون وطائفة.

ونقل الإمام[3] عن بعض الأصحاب: اللزوم عند جرأة الراكب، وعدمه

---

(١) «المهذب» (٤/ ١٥٣).

(٢) انظر: «إرشاد الساري» ص٣٦، «الإنصاف» (٣/ ٤٠٦).

(٣) «نهاية المطلب» (٤/ ١٥١، ١٥٢).

عند استشعاره، وهذا قريب من الطريقة الأخيرة، ويشبه أن يكون هو هي، وإنما الاختلاف في العبارة، ثم ذكر أن من الأصحاب من نزّل النصين على الحالتين من غير ترديد قول.

ومنهم من قال: لا يجب على المستشعر، وفي غيره قولان.

ومنهم من قال: يجب على غير المستشعر، وفي المستشعر قولان. والصائرون إلى هذين الطريقين من المثبتين للخلاف.

واتبع حجة الإسلام رحمه الله منقول الإمام قدس الله روحه واستخرج من الطرق التي نقلها ثلاثة أقوال: اللزوم مطلقاً، والمنع مطلقاً، والفرق بين الجبان وغيره. والمستشعر والجبان هاهنا مطلقان بمعنى واحد.

ولو قال: على غير المستشعر دون المستشعر، أو على غير الجبان دون الجبان، لكان أحسن وأقرب إلى الإفهام.

وفي لفظ الكتاب ما ينبئك أن الخلاف مخصوص بما إذا كان الغالب السلامة، حيث قال: (لغلبة السلامة)، فإن كان الغالب الهلاك. فالظاهر الجزم بالمنع على ما مر.

التفريع:

إذا قلنا: لا يجب ركوبه، فهل يستحب؟ فيه وجهان:

أحدهما: لا، لما فيه من التغرير بالنفس.

وأظهرهما: نعم، كما يستحب ركوبه للغزو، وقد روي أنه ﷺ قال: «لا يركبن أحد البحر إلا غازياً أو معتمراً أو حاجاً»[1].

---

(١) أخرجه البيهقي في باب ركوب البحر لحج أو عمرة أو غزو (٤/ ٣٣٤)، وأبو داود في كتاب الجهاد، باب في ركوب البحر وقال: «في هذا الحديث اضطراب» (٣/ ٣٥٩)، وقال ابن حجر في =

والوجهان فيها إذا كان الغالب السلامة. أما إذا كان الغالب الهلاك، فيحرم الركوب، هكذا نقله الإمام[1]. وحكى تردداً للأصحاب فيها إذا اعتدل الاحتمال وإذا لم نوجب الركوب، فلو توسّط البحر، هل له الانصراف أم عليه التمادي؟ فيه وجهان، وقيل قولان. وهما مبينان عند الأئمة على القولين في المُحصر إذا أحاط العدو به من الجوانب، هل له التحلل؟

إن قلنا: له التحلل، فله الانصراف.

وإن قلنا: لا؛ فلا، لأنه لم يستفد به الخلاص، فليس له الانصراف. قال في «التتمة»: وهو المذهب.

وموضع الوجهين ما إذا استوى ما بين يديه وما خلفه في غالب الظن. فإن كان ما بين يديه أكثر، لم يلزمه التمادي بلا خلاف على القول الذي عليه نفرع، وإن كان أقل لزم.

وموضعهما عند التساوي ما إذا كان له في المنصرف طريق غير البحر، فإن لم يكن فله الانصراف بلا خلاف كي لا يحتاج إلى تحمل زيادة الأخطار. وجميع ما ذكرناه في حق الرجل.

أما المرأة، ففيها خلاف مرتب على الرجل، وأولى بعدم الوجوب، لأنها أشد تأثراً بالأهوال، ولأنها عورة وربما تنكشف للرجال لضيق المكان. وإذا قلنا بعدم الوجوب، فنقول بعدم الاستحباب أيضاً. ومنهم من طرد الخلاف. وليست الأنهار

= «التلخيص» عند ذكر الحديث (٧/ ٢١): «من حديث عبد الله بن عمرو مرفوعاً بزيادة: فإن تحت البحر ناراً، وتحت النار بحراً»، وقال أبو داود: «رواته مجهولون».

وقال الخطابي: «ضعفوا إسناده». وقال البخاري في «التاريخ الكبير»: «ليس هذا بصحيح».

(١) «نهاية المطلب» (٤/ ١٥٢).

العظيمة كجيحون في معنى البحر، لأن المقام فيها لا يطول، والخطر فيها لا يعظم، وفيه وجه غريب.

والثاني: البُضْع، والغرض من ذكره بيان حكم المرأة في الطريق:

قال في الكتاب: (واستطاعة المرأة كاستطاعة الرجل، ولكن إذا وجدت محرماً) إلى آخره، فسوّى بين استطاعة الرجل واستطاعة المرأة إلا فيما يتعلق بالمحرم، وليس الأمر على هذا الإطلاق لما مر من قول من اعتبر المَحْمَل في حقها مطلقاً. وأيضاً فلما ذكرناه الآن في ركوب البحر.

وأما ما يتعلق بالمحرم فاعلم أنه لا يجب عليها الحج حتى تأمن على نفسها. فإن خرج معها زوج أو محرم إما بنسب أو غيره فذاك، وإلا فينظر:

إن وجدت نسوة ثقات يخرجن، فعليها أن تحج معهن. وهل يشترط أن يكون مع واحدة منهن محرم؟ فيه وجهان:

أحدهما ـ وبه قال القفال ـ: نعم، ليكلم الرجال عنهن، وليستعنّ بالتي معها محرم إذا ابتلين بنائبة.

وأصحهما: لا، لأن النساء إذا كثرن انقطعت الأطماع عنهن، وكُفين أمرهن.

وإن لم تجد نسوة ثقات لم يلزمها الحج، هذا ظاهر المذهب. ووراءه قولان:

أحدهما: أن عليها أن تخرج مع المرأة الواحدة، ويُحكى هذا عن «الإملاء».

والثاني ـ واختاره جماعة من الأئمة ـ: أن عليها أن تخرج وحدها إذا كان الطريق مسلوكاً، ويحكى هذا عن رواية الكرابيسي. واحتج له بما روي عن عدي بن حاتم أن النبي ﷺ قال: «يا عدي إن طالت بك الحياة لَـتَـرَيَنَّ الظعينة ترتحل من الحيرة حتى

تطوف بالكعبة لا تخاف إلا الله». قال عدي: «فرأيت ذلك»[(١)].

وأيضاً بأن المرأة لو أسلمت في دار الكفر لزمها الخروج إلى دار الإسلام وإن كانت وحدها.

ولمن ذهب إلى الأول يقول: أما الحديث فليس فيه ما يقتضي الوجوب. وأما التي أسلمت فخوفها لو أقامت هناك أكثر من خوف الطريق. هذا حكم الحج الفرض.

وهل لها الخروج إلى سائر الأسفار مع النساء الخُلَّص؟ فيه وجهان، لأنه لا ضرورة إليها. والأصح عند القاضي الروياني: المنع[(٢)].

وليعلم قوله في الكتاب: (ولكن إذا وجدت محرماً)، بالواو للقول الصائر إلى أنها تخرج وحدها.

وقوله: (أو نسوة ثقات)، أيضاً بالواو لأمرين:

أحدهما: القول المكتفي بالواحدة.

وثانيهما: الوجه الشارط لأن يكون مع بعضهن محرم.

وبالحاء[(٣)]، لأن عنده إذا لم يكن محرم أو زوج فلا يجوز لها الخروج إلا أن تكون المسافة بينها وبين مكة دون ثلاثة أيام. ويروى عن أحمد مثله[(٤)].

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب المناقب، باب علامات النبوة في الإسلام (٤/ ١٧٥)، والدارقطني (٢/ ٢٢١)، الحِيرَة، بكسر الحاء: البلد بظهر الكوفة. انظر: «التعليق المغني» (٢/ ٢٢١).

(٢) أي لا يجوز خروجها، وهو الذي صححه النووي في «الروضة» (٢/ ٢٨٤).

(٣) انظر: «إرشاد الساري» ص٣٧، «الهداية» (٢/ ٤١٩).

(٤) وبه قال فقهاء المالكية أيضاً. انظر: «الخرشي» (٢/ ٢٨٧)، «الإنصاف» (٣/ ٤١٠)، «كشاف القناع» (٢/ ٣٩٤).

وفي كون المحرم أو الزوج شرط الوجوب أو التمكّن اختلاف رواية عنهما. قال الموفق بن طاهر: ولأصحابنا مثل هذا التردد في النسوة الثقات، ولم يتعرض في الكتاب للزوج، واقتصر على اشتراط المحرم أو النسوة الثقات، لكنه كالمحرم بالاتفاق.

وقوله: (مع أمن الطريق)، مما يُذكَر للاستظهار والإيضاح، وإلا فقد سبق ما تعرف به اشتراطه.

والثالث: المال، فلو كان يخاف على ماله في الطريق من عدو أو رصديّ، لم يلزم الحج وإن كان الرصديّ يرضى بشيء يسير، إذا تعين ذلك الطريق. ولا فرق بين أن يكون الذين يخاف منهم مسلمين أو كفاراً، لكن إذا كانوا كفاراً وأطاقوا مقاومتهم، فيستحب لهم أن يخرجوا ويقاتلوا لينالوا ثواب الحج والجهاد جميعاً. وإن كانوا مسلمين لم يستحب لهم الخروج والقتال.

ويكره بذل المال للرصديين، لأنهم يُحَرِّضون بذلك على التعرض للناس. ولو بعثوا بأمان الحجيج وكان أمانهم موثوقاً به، أو ضمن لهم أميرٌ ما يطلبونه وأمن الحجيج، لزمهم الخروج. ولو وجدوا من يُبَذْرِقهم بأجرة، ولو استأجروه لأمنوا في غالب الظن، فهل يلزمهم استئجاره؟ فيه وجهان:

أحدهما: لا، لأنه خسران لدفع الظلم، فأشبه التسليم إلى الظالم.

والثاني: نعم، لأن بذل الأجرة بذل مال بحق، والمُبَذْرَقُ أُهْبَـة من أُهَب الطريق كالراحلة وغيرها. وهذا أظهر عند الإمام. ورتب عليه لزوم استئجار المَحرم على المرأة إذا لم يساعدها إلا بأجرة. وجعل اللزوم هاهنا أظهر، لأن الداعي إلى التزام هذه المؤونة معنيٌّ فيها، فأشبه زيادة مؤونة المحمل في حق من يحتاج إليه.

ويشترط لوجوب الحج وجود الزاد والماء في المواضع التي جرت العادة بحمل الزاد والماء منها. فإن كان العام عام جدبٍ وخلا بعض تلك المنازل عن أهلها، أو انقطعت المياه، لم يلزمه الحج، لأنه إن لم يحمل ماءه خاف على نفسه، وإن حمله لحقته مؤونة عظيمة. وكذلك الحكم لو كان يوجد فيها الزاد والماء ولكن بأكثر من ثمن المثل. وهو القدر اللائق به في ذلك المكان والزمان. وإن وجدهما بثمن المثل لزم التحصيل سواء كانت الأسعار غالية أو رخيصة إذا وفى ماله. ويحتمل حملهما قدر ما جرت العادة به في طريق مكة حرسها الله، كحمل الزاد من الكوفة إلى مكة، وحمل الماء مرحلتين أو ثلاثاً إذا قدر عليه ووجدت آلات الحمل. وأما علف الدابة فيشترط وجوده في كل مرحلة، لأن المؤونة تعظم في حمله لكثرته، ذكره صاحب «التهذيب» و«التتمة» وغيرهما.

قال:

(وأما البَدَن: فلا يُعتبرُ فيه إلا قوّةٌ يُستمسَكُ بها على الراحلة. ويجبُ على الأعمى إذا قدرَ على قائد. ويجبُ على المحجورِ المُبذِّر، وعلى الوليِّ أن يُنفقَ عليه ويَنصِبَ عليه قَوّاماً).

المتعلق الرابع: البدن، ويشترط فيه لاستطاعة المباشرة قوة يستمسك بها على الراحلة. والمراد: أن يثبت على الراحلة من غير أن يلحقه مشقة شديدة. فأما إذا لم يثبت أصلاً أو كان يثبت ولكن بمشقة شديدة، فليس له استطاعة المباشرة سواء فرض ذلك لمرض أو غيره. روي أنه ﷺ قال: «من لم يحبسه مرض أو حاجة ظاهرة أو سلطان جائر فلم يحج، فليمت إن شاء يهودياً وإن شاء نصرانياً»[1]، والقول في أنه

(١) أخرجه بهذا اللفظ البيهقي في باب إمكان الحج وقال: «وهذا وإن كان إسناده غير قوي، فله شاهد من قول عمر بن الخطاب رضي الله عنه» (٤/ ٣٣٤)، وأخرجه من نحوه الترمذي في باب ما جاء في التغليظ في ترك الحج من حديث علي أنه قال: قال رسول الله ﷺ: «من ملك زاداً وراحلة تبلّغه إلى =

متى يستنيب، ومتى لا يستنيب سيأتي من بعد. ثم في الفصل مسألتان:

إحداهما: الأعمى إذا وجد مع الزاد والراحلة قائداً يلزمه الحج بنفسه، لأنه مستطيع له. والقائد في حقه كالمَحرم في حق المرأة، وبه قال أحمد[1].

وعن أبي حنيفة رحمه الله اختلاف رواية[2]: فروي عنه أنه لا حج عليه، وهذه عبارة الكرخي في «مختصره»، وروي أنه لا يلزمه الخروج بنفسه ولكن يستنيب.

الثانية: المحجور عليه بالسفه كغيره في وجوب الحج عليه. إلا أنه لا يُدفع المال إليه لتبذيره، بل يخرج الولي معه لينفق عليه في الطريق بالمعروف، ويكون قوّاماً عليه. ويفارق الصبي والمجنون إذا أحرم الولي عنهما، فإن في إنفاق ما زاد بسبب الحج من مالهما خلافاً سنذكره، لأنه لا وجوب عليهما، وإذا زال ما بهما لزمهما حجة الإسلام.

وذكر في «التهذيب»[3]: أنه إذا شرع السفيه في حج الفرض أو في حج نذره قبل الحجر بغير إذن الولي لم يكن له أن يحلله، فيلزمه أن ينفق عليه إلى أن يفرغ. وإن شرع في حج تطوع ثم حجر عليه فكذلك. ولو شرع فيه بعد الحجر كان للولي أن يحلله إن كان ما يحتاج إليه للحج يزيد على نفقته المعهودة، ولم يكن له كسب. وإن لم يزد أو كان

= بيت الله ولم يحج، فلا عليه أن يموت يهودياً أو نصرانياً»، وذلك أن الله يقول في كتابه: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران: ٩٧] وقال: «هذا حديث غريب، لا نعرفه إلا من هذا الوجه، وفي إسناده مقال» (٣/ ١٧٦).

أقول: وانظر شواهد الحديث في: «البدر المنير» لابن الملقن (٦/ ٣٨)، و «التلخيص» (٢/ ٢٢٢) (م ع).

(١) وبه قال المالكية أيضاً. انظر: «الخرشي» (٢/ ٢٨٥)، «الشرح الصغير» (٢/ ١٢)، «الإنصاف» (٣/ ٤٠٨)، «كشاف القناع» (٢/ ٣٩٢).

(٢) وظاهر الرواية عند الحنفية في ذلك هو وجوب الإحجاج على الأعمى.
انظر: «حاشية ابن عابدين» (٢/ ٤٥٩)، «شرح فتح القدير» (٢/ ٤١٦).

(٣) «التهذيب» (٤/ ١٤٠).

له كسب يفي مع قدر النفقة للحج وجب إتمامه ولم يكن للولي أن يحلله.

وقوله في الكتاب: (وعلى الولي أن ينفق عليه)، أي من مال المحجور.

وقوله: (وينصب عليه قوّاماً)، أي إن لم يتولَّ ذلك بنفسه.

واعلم أن الأئمة شرطوا في وجوب الحج أمرين آخرين لم يصرح بهما في الكتاب:

أحدهما: إمكان المسير. وهو أن يبقى من الزمان عند وجدان الزاد والراحلة ما يمكنه المسير فيه إلى الحج بالسير المعهود. أما إذا احتاج إلى أن يقطع في كل يوم أو في بعض الأيام أكثر من مرحلة لم يلزمه الحج.

والثاني: قال صاحب «التهذيب» وغيره: يشترط أن يجد رُفْقَة يخرج معهم في الوقت الذي جرت عادة أهل بلده بالخروج فيه. فإن خرجوا قبله لم يلزمه الخروج معهم. وإن أخروا الخروج بحيث لا يبلغون إلا بأن يقطعوا أكثر من مرحلة لم يلزمه أيضاً.

وفي قوله بعد هذا الفصل: (وله أن يتخلف عن أول قافلة)، ما يُشعر باعتبار وجدان القافلة. ومن أطلق القول باعتباره من الأصحاب، فكلامه محمول على غالب الحال. فإن كانت الطرق بحيث لا يخاف الواحد فيها، فلا حاجة إلى الرفقة والقافلة، ذكره في «التتمة». وبهذا الفقه، يتبين دخول هذا الشرط تحت اعتبار أمن الطريق.

وعن أحمد[1]: أن أمن الطريق وإمكان المسير من شرط الأداء دون الوجوب، حتى لو استطاع والطريق مخوف أو الوقت ضيق، استقر الوجوب عليه. وروي عن أصحاب أبي حنيفة رحمه الله اختلاف في أن أمن الطريق من شرائط الوجوب أو الأداء[2].

---

(١) انظر: «كشاف القناع» (٢/ ٣٩٢)، «الإنصاف» (٣/ ٤٠٨).

(٢) والذي عليه فقهاء الحنفية في أمن الطريق: هو من شرائط الأداء. وقال فقهاء المالكية: إنه من شرائط الوجوب. انظر: «بدائع الصنائع» (٢/ ١٢٣)، «إرشاد الساري» ص٣٥، «الشرح الصغير» (٢/ ١١).

قال:

(ومهما تمَّتِ الاستطاعةُ وجبَ الحجُّ على التراخي (م ح ن)، وله أن يتخلَّفَ عن أوَّلِ قافلة. فإن ماتَ قبلَ حجِّ الناسِ تبيَّنَ عدمُ الاستطاعة، وإن ماتَ بعدَ الحجِّ فلا. وإن هلكَ مالُه بعدَ الحجِّ وقبلَ إيابِ الناسِ تبيَّنَ أنْ لا استطاعة، لأن نفقةَ الإيابِ شرطٌ في الحجّ. فإن دامَتِ الاستطاعةُ إلى إيابِ الناسِ ثم ماتَ أو طرأَ العَضْبُ لقيَ اللهَ عاصياً على الأظهر. وتضيقُ عليه الاستنابةُ إذا طرأَ العَضْبُ بعدَ الوجوب، فإن امتنعَ ففي إجبارِ القاضي إيّاه على الاستنابةِ وجهان).

ذكر في «الوسيط»[1]: أن المسائل المذكورة إلى هذا الموضع كلام في أركان الاستطاعة. ومن هاهنا إلى رأس النوع الثاني كلام في أحكامها.

ولك أن تقول: الاستطاعة إحدى شرائط وجوب الحج كما مر، وقد توجد الاستطاعة مسبوقة بسائر الشروط، وقد يوجد غيرها مسبوقاً بها، فلما كانت هذه المسائل أحكام الاستطاعة دون غيرها، وبتقدير أن تكون أحكام الاستطاعة فهي أحكام مطلق الاستطاعة كما ستعرفه، لا أحكام النوع الأول منها، وكان ذكرها بعد النوعين أحسن. والحق أنها ليست بأحكام الاستطاعة ولا سائر الشروط، لكن مسائل هذا الفصل تتعلق بكيفية ثبوت الوجوب بعد استجماع الشرائط، وأنه متى تستقر.

ومسائل الفصل الثاني لا تعلق لها بالوجوب أيضاً. ومقصود الفصل: أن الحج يجب على التراخي، وهو في العمر كالصلاة بالإضافة إلى وقتها. وقال مالك وأحمد والمزني رحمهم الله: إنه على الفور. ويروى مثله عن أبي حنيفة رحمه الله[2].

---

(١) «الوسيط» (٢/ ٥٨٦).

(٢) انظر: «إرشاد الساري» ص٤٤، «حاشية ابن عابدين» (٢/ ٤٥٦)، «الشرح الصغير» (٢/ ٤)، =

لنا: أن فريضة الحج نزلت سنة خمس من الهجرة، وأخره النبي ﷺ من غير مانع، فإنه خرج إلى مكة سنة سبع لقضاء العمرة ولم يحج، وفتح مكة سنة ثمان. وبعث أبا بكر رضي الله عنه أميراً على الحاج سنة تسع، وحج هو سنة عشر، وعاش بعدها ثمانين يوماً ثم قبض إلى رحمة الله تعالى.

وإذا تقرر ذلك فلمن وجب عليه الحج بنفسه أو غيره أن يؤخره عن أول سنة الإمكان، نعم لو خشي العَضْب وقد وجب عليه الحج بنفسه، ففي جواز التأخير وجهان، أظهرهما: المنع.

وإذا تخلف فمات قبل حج الناس تبين عدم الوجوب لتبين عدم الاستطاعة والإمكان.

وعن أبي يحيى البلخي: أنه يستقر عليه.

وذكر في «المهذب»[1]: أن أبا إسحاق أخرج إليه نص الشافعي رضي الله عنه فرجع عنه، فلا يعلم قوله: (تبين عدم الاستطاعة)، بالواو كذلك.

وإن مات بعد ما حج الناس استقر الوجوب عليه ولزم الإحجاج من تركته[2].

قال في «التهذيب»: ورجوع القافلة ليس بشرط، حتى لو مات بعد انتصاف ليلة النحر ومضي إمكان المسير إلى منى والرمي بها، وإلى مكة والطواف بها، استقر الفرض عليه. وإن مات أو جن قبل انتصاف ليلة النحر لم يستقر.

وإن هلك ماله بعد إياب الناس أو مضي إمكان الإياب، استقر الحج، وإن هلك بعد حجهم وقبل الإياب وإمكانه، فوجهان:

= «الخرشي» (٢/ ٢٨١)، «المختصر» (٩/ ٧٠)، «كشاف القناع» (٢/ ٣٨٩)، «الإنصاف» (٣/ ٤٠٤).

(١) «المهذب» (١/ ٣٦٥).

(٢) انظر: «المختصر» (٩/ ٧٠).

أحدهما: الاستقرار كما في صورة الموت.

وأصحهما ـ وهو المذكور في الكتاب ـ: أنه لا يستقر بخلاف صورة الموت، لأنه إذا مات استغنى عن المال للرجوع، وهاهنا نفقة الرجوع لا بد منها. وهذا حيث نشترط نفقة الإياب فإن لم نشترطها تعين الوجه الأول.

وإن أُحصر الذين تمكن من الخروج معهم فتحللوا لم يستقر الفرض عليه. وإن سلكوا طريقاً آخر فحجوا استقر، وكذا إذا حجوا في السنة التي بعدها إذا عاش وبقي ماله.

وإذا دامت الاستطاعة وتحقق الإمكان ولم يحج حتى مات، فهل يعصي؟ فيه وجهان:

أحدهما ـ وبه قال أبو إسحاق ـ: لا، لأنا جوّزنا له التأخير.

وأظهرهما: نعم، وإلا ارتفع الحكم بالوجوب، والمجوز هو التأخير دون التفويت. والوجهان كالوجهين فيما إذا مات في وسط الوقت قبل أداء الصلاة. لكن الأظهر هناك أنه لا يموت عاصياً، وسبب الفرق قد مر هناك، وبه قال ابن سريج.

وفصّل بعض الأصحاب فقال: إن كان شيخاً مات عاصياً، وإن كان شاباً فلا. والخلاف جار فيما إذا كان صحيح البدن مستطيعاً فلم يحج حتى صار زمناً. والأظهر التعصية أيضاً. ولا نظر إلى إمكان الاستنابة، فإنها في حكم بدل، والأصل المباشرة، ولا يجوز ترك الأصل مع القدرة عليه. ويتفرع على الحكم بالتعصية فرعان:

أحدهما: في تضييق الاستنابة عليه في صورة عروض الزمانة وجهان، حكاهما الإمام[1] رحمه الله:

---

(١) «نهاية المطلب» (٤/ ١٦٢، ١٦٣).

أظهرهما عنده ـ وبه أجاب صاحب الكتاب رحمه الله ـ: أنها تتضيق لخروجه بتقصيره عند استحقاق الترفيه.

والثاني: له التأخير كما لو بلغ معضوباً عليه الاستنابة على التراخي.

ولك أن تشبه هذين الوجهين بوجهين قد مر ذكرهما في قضاء الصوم إذا تعدى بتفويته، وهل يكون على الفور؟ وإذا قلنا بالوجه الأول: فلو امتنع وأخر هل يجبره القاضي على الاستنابة ويستأجر عليه؟ فيه وجهان:

أظهرهما عند الإمام[1] رحمه الله تعالى: لا، لأن الحدود هي التي تتعلق بتصرف الإمام.

والثاني: نعم تشبيهاً له بزكاة الممتنع. فإن كان واحد منهما تدخله النيابة.

الثاني: إذا قلنا: يموت عاصياً، فمن أي وقت نحكم بعصيانه؟ فيه وجهان:

أحدهما: من أول سنة الإمكان لاستقرار الفرض عليه يومئذ.

وأظهرهما ـ وبه قال أبو إسحاق ـ: من آخر سنة الإمكان لجواز التأخير إليها.

وفيه وجه ثالث: أنا نحكم بموته عاصياً من غير أن نسنده إلى وقت معين.

ومن فوائد الحكم بموته عاصياً: أنه لو كان قد شهد عند القاضي ولم يقضِ بشهادته حتى مات، فلا يقضي كما لو بان فسقه. ولو قضى بشهادته بين الأولى من سنتي الإمكان وأخراها، فإن عصيناه من أخراها لم ينقضِ ذلك الحكم بحال، وإن عصيناه من أولاها ففي نقضه القولان فيما إذا بان الشهود فسقة.

وقوله في الكتاب: (ومهما تمت الاستطاعة)، أي مع سائر الشرائط.

---

(١) «نهاية المطلب» (٤/ ١٦٣).

وقوله: (أو طرأ العَضْب)، أصل العضب: القطع. يقال: عضبت الشيء أعضبته إذا قطعته، سمي معضوباً لأن الزمانة التي عرضت له قطعت حركة أعضائه. وقيل: هو معصوب ـ بالصاد المهملة ـ كأنه ضرب على عصبه فانعزلت أعضاؤه عن عملها، والله أعلم.

قال:

(ولا بدَّ من الترتيبِ (م ح) في الحجّ. فيبدأُ بحجّةِ الإسلامِ ثم بالقضاء (و) ثم بالنذرِ ثم بالتطوُّع. فلو غيَّرَ هذا الترتيبَ وقعَ على هذا الترتيبِ ولغَت نيّتُه. وإذا حجَّ عن المستأجِرِ وهو لم يحُجَّ عن نفسِه وقعَ عنه دونَ المستأجِر (م ح)).

حجة الإسلام في حق من يتأهل لها تقدم على حجة القضاء. وصورة اجتماعهما أن يفسد الرقيق حجّه ثم يعتق فعليه القضاء، ولا يجزئه عن حجة الإسلام. فإن القضاء يتلو تلو الأداء. وكذا حجة الإسلام تُقدَّم على حجة النذر. ولو اجتمعتا مع حجة الإسلام قدمت هي، ثم القضاء الواجب بأصل الشرع، ثم المنذورة تقديماً للأهم فالأهم.

ومن عليه حجة الإسلام ليس له أن يحج عن غيره، وكذا من عليه حجة نذر أو قضاء.

وقال أبو حنيفة ومالك رحمهما الله[1]: يجوز التطوع بالحج قبل أداء الفرض، ويجوز لمن عليه الحج أن يحج عن غيره.

---

(١) وبه قال المالكية مع الكراهة. انظر: «إرشاد الساري» ص٣٠٠، «التفريع» (١/ ٣١٥)، «الخرشي» (٢/ ٢٩٦).

وأظهر ما روي عن أحمد رحمه الله مثل مذهبنا[١].

لنا: ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما أن النبي ﷺ سمع رجلاً يقول: «لبيك عن شبرمة». فقال النبي ﷺ: «من شبرمة؟» قال: «أخي» أو: «قريب لي». فقال: «أحججت عن نفسك؟» قال: «لا»، قال: «حج عن نفسك، ثم عن شبرمة». وفي رواية: «هذه عنك، ثم حج عن شبرمة»[٢]، دل الحديث على أنه لا بدّ من تقديم فرض نفسه على ما استؤجر له. وفهم منه أنه لا بد من تقديم فرضه على ما يتطوع به. والعمرة إذا أوجبناها كالحج في جميع ذلك.

وقوله في الكتاب: (ثم بالقضاء ثم بالنذر)، أعلم بالواو، لأن الإمام[٣] رحمه الله أشار إلى تردد في تقديم القضاء على النذر. وتابعه المصنف في «الوسيط»[٤]. والصحيح ما ذكره في الكتاب.

إذا تقرر ذلك، فلو أنه غيَّر الترتيب المذكور فقدم ما يجب تأخيره، لغت نيته ووقع على الترتيب المذكور.

ولو أستأجر المعضوب من يحج عن نذره وعليه حجة الإسلام، فنوى الأجير النذر، وقع عن حجة الإسلام.

ولو استأجر من لم يحج عن نفسه ـ وهو الذي يسمى ضرورة ـ ليحج عن المستأجر فنوى الحج عنه، لغت إضافته ووقع عن الأجير.

---

(١) انظر: «الإنصاف» (٣/ ٤١٦)، «المغني والشرح الكبير» (٣/ ١٨٠).

(٢) أخرج ابن ماجَهْ في باب الحج عن الميت (٢/ ٩٦٩)، وأبو داود في باب الرجل يحج عن غيره (٢/ ٣٣٤)، والدارقطني (٢/ ٢٦٩) وقال: «هذا هو الصحيح عن ابن عباس». والبيهقي في باب من ليس له أن يحج عن غيره وقال: «هذا إسناد صحيح، وليس في هذا الباب أصح منه» (٤/ ٣٣٦).

(٣) «نهاية المطلب» (٤/ ١٤٣، ١٤٤).

(٤) «الوسيط» (٢/ ٥٨٩).

وينبغي أن يعلم قوله في الكتاب: (وقع عنه دون المستأجر)، بالألف[١] لأن عن أحمد رحمه الله رواية أنه لا يقع عنه ولا عن المستأجر بل يلغو.

ولو نذر ضرورة أن يحج في هذه السنة ففعل، وقع عن حجة الإسلام وخرج عن نذره، وليس في نذره إلا تعجيل ما كان له أن يؤخره.

ولو استأجر الضرورة للحج في الذمة جاز، والطريق أن يحج عن نفسه ثم عن المستأجر في سنة بعدها. وإجارة العين تفسد[٢]، لأنه يتعين لها السنة الأولى، فإن إجارة السنة القابلة لا يجوز.

وإذا فسدت الإجارة نظر، إن ظنه قد حج فبان ضرورة، لم يستحق أجرة لتغريره. وإن علم أنه ضرورة وقال: يجوز في اعتقادي أن يحج الضرورة عن غيره، فحج الأجير يقع عن نفسه كما تقدم، ولكن في استحقاقه أجرة المثل قولان أو وجهان، سيأتي نظائرهما.

ولو استأجر للحج من حَجَّ ولم يعتمر، أو للعمرة من اعتمر ولم يحج، فقرن الأجير وأحرم بالنسكين جميعاً عن المستأجر، أو أحرم بها استؤجر له عن المستأجر وبالآخر عن نفسه، فقد حكى صاحب «التهذيب» وغيره فيه قولين.

الجديد: أنهما يقعان عن الأجير، لأن نسكي القِران لا يتفرقان لاتحاد الإحرام، ولا يمكن صرف ما لم يأمر به المستأجر إليه.

والثاني: أن ما استؤجر له يقع عن المستأجر والآخر عن الأجير. وعلى القولين، لو استأجر رجلان من حج واعتمر، أحدهما ليحج عنه والآخر ليعتمر عنه، فقرن عنهما،

---

(١) والمذهب الصحيح في هذه المسألة عند الحنابلة: إن أراد الحج عن غيره لم يجز. فإن خالف وفعل انصرف إلى حجة الإسلام. انظر: «الإنصاف» (٣/ ٤١٦).

(٢) أي إجارة عين الشخص.

فعلى الأول يقعان عن الأجير، وعلى الثاني يقع عن كل واحد منهما ما استأجره له.

ولو استأجر المعضوب رجلين ليحجا عنه في سنة واحدة، أحدهما حجة الإسلام والآخر حجة قضاء أو نذر، ففيه وجهان:

أحدهما: لا يجوز، لأن حجة الإسلام لا تتقدم عليها غيرها[1].

وأظهرهما ـ ويحكى عن نصه في «الأم»[2] ـ: الجواز، لأن غيرها لم يتقدم عليها. وهذا القدر هو المرعي. فعلى الأول إن أحرم الأجيران معاً انصرف إحرامهما إلى نفسيهما. وإن سبق إحرام أحدهما وقع ذلك عن حجة الإسلام عن المستأجر، وانصرف إحرام الآخر إلى نفسه.

ولو أحرم الأجير عن المستأجر ثم نذر حجاً نظر، إن نذر بعد الوقوف، لم ينصرف حجه إليه ووقع عن المستأجر. وإن نذر قبله فوجهان. أظهرهما انصرافه إلى الأجير.

ولو أحرم الرجل بحج تطوعاً ثم نذر حجاً بعد الوقوف لم ينصرف إلى النذر. وإن كان قبله فعلى الوجهين، والله أعلم.

وقد ذكرنا في خلال الكلام ما يتعلق بلفظ الكتاب وبالقيد الذي أوردناه في أول الفصل يعرف أن قوله: (ولا بدّ من الترتيب في الحج) إلخ، محمول على من يصح منه حجة الإسلام، وإلا فالصبي والعبد إذا حجا فقد تقدم في حقهما غير حجة الإسلام على حجة الإسلام.

ولو استأجر المعضوب من يحج عنه تلك السنة فأحرم الأجير عن نفسه تطوعاً، فقد روى الإمام عن شيخه: أن إحرامه ينصرف إلى المستأجر، لأن حجة الإجارة في هذه السنة مستحقة عليه، والمستحق في الحج مقدم على غيره. وعن سائر الأصحاب:

---

(١) في (ز): «لا تتقدم على غيرها». (م ع).

(٢) «الأم» (٢/ ١٤٣).

أنه لا ينصرف، لأن استحقاقها ليس من حكم وجوب يؤول إلى الحج، وإنما يتقدم واجب الحج على تطوعه إذا رجع الوجوب إلى نفس الحج.

قال:

(النوع الثاني: استطاعة الاستنابة: والنظرُ في ثلاثةِ أطراف:

الطرفُ الأوَّل: جوازُ الاستنابة: وإنما تجوزُ في العاجزِ عن المُباشَرةِ بالموتِ أو بزَمانةٍ (م) لا يُرجى زوالُها، وإنما تجوزُ في حَجّةِ الإسلامِ إذا وجبَت بالاستطاعةِ وطرأ العَضْبُ أو مات. وكذا لو ماتَ قبلَ الوجوب، أو امتنعَ الوجوبُ لعدمِ الاستطاعة على أصحِّ الطريقَين. وفي الاستئجارِ للتطوُّعِ قولان).

قد مر أن الاستطاعة نوعان: استطاعة مباشرة، واستطاعة استنابة.

وحصل الفراغ عن أولهما.

وأما الثاني: فتمس الحاجة فيه إلى بيان أنه متى تجوز الاستنابة؟ ومتى تجب؟ ثم هي قد تكون بطريق الاستئجار، وقد تكون بغيره. فهذه أربعة أطراف، وقد تكلم فيها جميعاً، لكن اقتصر على ترجمة ثلاثة منها: الجواز والوجوب والاستئجار. وأما الاستنابة بغير طريق الاستئجار: فقد أدرج مسائلها في الطرف الثاني.

الأول: في حال جواز الاستنابة:

لا يخفى أن العبادات بعيدة عن قبول النيابة، ولكن احتمل في الحج أن يحج الشخص عن غيره إذا كان المحجوج عنه عاجزاً عن الحج بنفسه، إما بسبب الموت، وإما بكبر أو زمانة أو مرض لا يُرجى زواله.

أما بسبب الموت، فلِما روي عن بريدة قالت: أتت امرأةٌ النبيَّ ﷺ فقالت: «إن أمي ماتت ولم تحج»، فقال: «حجّي عن أمك»[(١)].

وأما بالكبر ونحوه، فلِما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما أن امرأة من خَثْعَم قالت: «يا رسول الله، إن فريضة الله على عباده في الحج أدركت أبي شيخاً كبيراً لا يستطيع أن يستمسك على الراحلة، أفأحج عنه؟» قال: «نعم»[(٢)]، ويروى: «كما لو كان عليه دين فقضيته»[(٣)]. والمعتبر: أن لا يثبت على الراحلة أصلًا، أو لا يثبت إلا بمشقة شديدة.

فالمقطوع اليدين أو الرجلين، إذا أمكنه الثبوت على الراحلة من غير مشقة شديدة، لا تجوز النيابة عنه.

وكذا لا تجوز النيابة عمن لا يثبت على الراحلة لمرض يرجو زواله، فإنه يُتوقع مباشرته له، وكذا من وجب عليه الحج ثم جُنَّ لم يكن للولي أن يُنيب عنه، لأنه ربما يفيق فيحج بنفسه. فإن أناب عنه ومات ولم يفق، ففي إجزائه قولان كما لو استناب من يرجو زوال مرضه فلم يزل.

وهذا كله في حجة الإسلام، وفي معناها حجة النذر، حكى ذلك عن نصه،

---

(١) أخرجه مسلم في باب قضاء الصوم عن الميت (٢/ ٨٠٥)، والترمذي في باب ما جاء في الحج عن الشيخ الكبير والميت وقال: «هذا حديث صحيح» (٣/ ٢٦٩).

(٢) أخرجه بهذا اللفظ الشافعي في «مسنده» (٩/ ٤٠٠) وهو متفق عليه بلفظ: (يثبت) بدل: (يستمسك) وهو عند البخاري في باب وجوب الحج وفضله (٢/ ١٤٠)، وعند مسلم في باب الحج عند العاجز لزمانة وهرم ونحوهما أو للموت (٢/ ٩٧٣).

(٣) أخرجه الشافعي في «مسنده» (٩/ ٤٠٠)، والنسائي في تشبيه قضاء الحج بقضاء الدين (٥/ ١١٨)، وابن ماجَهْ في باب الحج عن الحي إذا لم يستطع (٢/ ٩٧١)، والدارقطني (٢/ ٢٦٠)، والبيهقي في باب المنضو في بدنه لا يثبت على مركب وهو قادر (٤/ ٣٢٩)، وقال ابن حجر في «التلخيص» (٧/ ٣٩): «إسناده ضعيف».

ويلحق بهما القضاء.

وأما حجة التطوع، فهل يجوز استنابة المعضوب فيها، واستنابة الوارث؟ فيه قولان:

أحدهما: لا، لبعد العبادات البدنية عن قبول النيابة، وإنما جوزنا في الفرض للضرورة.

وأصحهما ـ وبه قال مالك وأبو حنيفة وأحمد رحمهم الله[(١)] ـ: نعم، لأنها عبادة تدخل النيابة في فرضها فتدخل في نفلها كأداء الزكاة.

ولو لم يكن الميت قد حج ولا وجب عليه لعدم الاستطاعة، ففي جواز الإحجاج عنه طريقان نقلهما الإمام[(٢)]:

أحدهما: طرد القولين، لأنه لا ضرورة إليه.

والثاني: القطع بالجواز لوقوعه عن حجة الإسلام.

فإن جوزنا الاستئجار للتطوع، فللأجير الأجرة المسماة. ويجوز أن يكون الأجير عبداً أو صبياً بخلاف حجة الإسلام. لا يجوز استئجارهما فيها لأنهما ليس من أهلها. وفي المنذورة الخلاف المشهور في أنه يسلك بالنذر مسلك الواجبات أم لا؟

وإن لم نجوز الاستئجار للتطوع، وقع الحج عن الأجير ولم يستحق المسمى.

وفي أجرة المثل قولان مرويان عن «الأم»[(٣)]:

---

(١) وبه قال المالكية مع الكراهة. انظر: «حاشية ابن عابدين» (٢/ ٥٩٨)، «الشرح الصغير» (٢/ ١٥)، «الخرشي» (٢/ ٢٩٦)، «الإنصاف» (٣/ ٤٠٥)، «المغني والشرح الكبير» (٣/ ١٧٧).

(٢) «نهاية المطلب» (٤/ ١٤٧).

(٣) «الأم» (٢/ ١٣٣).

أحدهما: أنه لا يستحق أيضاً لوقوع الحج عنه.

وأظهرهما عند المحاملي وغيره: أنه يستحقها، لأنه دخل في العقد طامعاً في الأجرة وتلفت منفعته عليها، وإن لم ينتفع بها المستأجر، فصار كما لو استأجره لحمل طعام مغصوب فحمل؛ يستحق الأجرة.

وأما لفظ الكتاب، فقوله: (وإنما يجوز للعاجز عن المباشرة)، ليست اللامُ في قوله: (للعاجز)، لإضافة فعل الاستنابة إليه، لأن العاجز بالموت لا يتصور منه الاستنابة، وإنما المراد كون الاستنابة للعاجز. ثم هي قد تصدر منه وقد تصدر من غيره. ويجوز أن يرقم بالحاء والألف، لأن عند أبي حنيفة وأحمد تجوز الاستنابة للصحيح أيضاً في حجة التطوع[1].

وقوله: (أو بزمانة)، معلم بالميم[2]، لأن عند مالك لا تجوز النيابة عن الحي وإنما تجوز عن الميت.

وقوله: (وإنما تجوز في حجة الإسلام)، يُفهم الحصر فيها، لكن النذر والقضاء في معناها كما سبق. ولإفهامه الحصر أعلم بالميم والحاء والألف إشارة إلى أنهم يجوزونها في حجة التطوع أيضاً.

وقوله: (لو مات قبل الوجوب أو امتنع الوجوب لعدم الاستطاعة)، جواب على طريقة نفي الخلاف في المسألة. أو على أظهر القولين على الطريقة الأخرى، فليعلم بالواو. واحتج في الجواز[3] بما روي أن امرأة قالت لرسول الله ﷺ: «إن فريضة الحج أدركت أبي شيخاً كبيراً لا يستطيع أن يحج، أفأحج عنه؟» فقال: «نعم»[4]. [وليس

---

(١) «حاشية ابن عابدين» (٢/ ٥٩٨)، «الإنصاف» (٣/ ٤١٨).

(٢) انظر: «الخرشي» (٢/ ٢٩٥)، «الشرح الصغير» (٢/ ١٥).

(٣) في (ز): «واحتج في الوسيط». (م ع).

(٤) سبق تخريجه قريباً.

هذا الاحتجاج بقوي، لأن هذا الحديث هو حديث الخثعمية، واللفظ المشهور في حديثها: «لا يستطيع أن يثبت على الراحلة»][1].

وذلك يدل على أن اللفظة التي نقلها: (أن يثبت) محمولة على نفي استطاعة المباشرة، وذلك لا ينفي وجوب الحج، والمسألة فيمن لا وجوب عليه. ويجوز أن يحتج له بحديث بريدة، فإن المرأة قالت: «إن أمي ماتت ولم تحج» ولم يفصل الجواب، والله أعلم.

قال:

(وإذا استأجرَ المعضوبُ حيثُ لا يُرجى زوالُه فمات، أو المريضُ حيثُ لا يُرجى بُرؤه فشُفي: ففي وقوعِ الحجِّ مَوقِعَه قولان: يُنظرُ في أحدِهما إلى الحال، وفي الآخَرِ إلى المآل. فإن قلنا: إنه لا يقعُ عنه؛ فالصحيحُ أنه يقعُ عن تطوُّعِه، ويكونُ هذا عُذراً في تقديمِ التطوُّعِ كالصِّبا والرِّق، ثم يستحقُّ الأجيرُ الأُجرة.

ولا يجوزُ الحجُّ عن المعضوبِ بغيرِ إذنِه، ويجوزُ عن الميِّتِ من غيرِ وصيّة (م ح)، ويستوي فيه الوارثُ والأجنبيّ).

المعلول الذي يرجى زوال علته ليس له أن يحج عن نفسه كما مر. فإن أَحَجَّ نظر: إن شفي لم يُجزه ذلك قولاً واحداً، وإن مات ففيه قولان:

أحدهما ـ وبه قال أبو حنيفة[2]: يجزئه، لأنه تبين أنها كانت غير مرجوة الزوال.

الثاني: لا يجزئه، لأن الاستنابة لم تكن جائزة له حينئذ. قال الأئمة: وهذا أظهر.

---

(١) ما بين معكوفتين زيادة من (ز).

(٢) انظر: «حاشية ابن عابدين» (٢/ ٥٩٩)، «إرشاد الساري» ص٢٨٧.

وعلى عكسه، لو كانت غير مرجوة الزوال فأحج عن نفسه ثم شفي فطريقان:

أظهرهما ـ وهو المذكور في الكتاب ـ: طرد القولين.

وبالثاني قال أبو حنيفة[١]. ويروى الأول عن مالك وأحمد رحمهما الله[٢].

والثاني: القطع بأنه لا يجزئه.

والفرق: أن الخطأ في الصورة الأولى غير مستيقن لجواز أن لا يكون المرض بحيث يوجب اليأس ثم يزداد فيوجبه، فيجعل الحكم للمآل. وهاهنا الخطأ مستيقن، إذ لا يجوز أن يكون اليأس حاصلاً ثم يزول.

والطاردون للقولين في الصورتين قالوا: مأخذهما فيهما أن النظر إلى الحال أو إلى المآل: إن نظرنا إلى الحال لم يجزه في الصورة الأولى ويجزئه في الثانية. وإن نظرنا إلى المآل عكسنا الحكم فيهما. وربما شبه القولان بالقولين فيما إذا رأوا سواداً فظنوه عدواً فصلوا صلاة الخوف ثم تبين خلافه، هل تجزئهم الصلاة؟ والأظهر عدم الإجزاء.

وقد عرفت مما ذكرنا أنه يجوز أن يكون قوله في الكتاب: (قولان)، معلماً بالواو للطريق الثاني في الصورة الثانية.

التفريع:

إن قلنا: إن الحجة المأتي بها تجزئه، استحق الأجرة المسماة لا محالة، وإن قلنا: إنها

---

(١) والذي عليه فقهاء الحنفية أنه لو أحج المعذور أي كالمريض سواء يرجى برؤه أم لا، وكالمحبوس كان أمره موقوفاً إلى أن يستمر عذره إلى الموت. إذا مات وهو مريض أو محبوس جاز. وإن زال عذره وجب عليه الأداء بنفسه، وظهرت نفلية الأول.
انظر: «إرشاد الساري» ص٢٧٨.

(٢) وقال الحنابلة بجواز هذا الحج وإن عوفي. وقال المالكية لا حج عليه إلا أن يستطيع بنفسه.
انظر: «الخرشي» (٢/ ٢٨٤)، «الشرح الصغير» (٢/ ١٠)، «المغني والشرح الكبير» (٣/ ١٧٧).

لا تجزئه، فهل تقع عن تطوعه أم لا تقع عنه أصلاً؟ فيه وجهان:

أحدهما: حكى الإمام[1] عن شيخه عن القفال: أن من أئمتنا من قال: إنه يقع عن تطوعه، ويكون العضب الناجز بمثابة الرق والصبا في كونه عذراً لتقديم التطوع على حجة الإسلام.

والثاني: أنها لا تقع عنه أصلاً كما لو استأجر ضرورة ليحج عنه.

وذكر صاحب الكتاب أن الأول هو الصحيح، لكن الإمام والجمهور استبعدوه. فإن قلنا لا يقع عنه أصلاً، فهل يستحق الأجير الأجرة؟ فيه قولان:

أحدهما: نعم، لأنه عمل له في اعتقاده.

وأصحهما: لا، لأن المستأجر لم ينتفع به.

فإن قلنا بالأول، فماذا يستحق؛ الأجرة المسماة أم أجرة المثل؟ فيه وجهان، مأخذهما أنّا هل نتبين فساد الاستئجار أم لا؟ وإن قلنا إنه يقع عن تطوعه، فالأجير يستحق الأجرة، وماذا يستحقه المسمى أو أجرة المثل؟ عن الشيخ أبي محمد أنه لا يمتنع تخريجه على الوجهين، لأن الحاصل غير ما ابتغاه[2].

الثانية: لا يجزئ الحج عن المعضوب بغير إذنه بخلاف قضاء الدين عن الغير، لأن الحج يفتقر إلى النية، وهو أهل للإذن وللنية وإن لم يكن أهلاً للمباشرة.

وروى في «التتمة» عن أبي حامد المروروذي رحمه الله: جواز الحج عنه بغير إذنه[3].

---

(١) «نهاية المطلب» (٤/ ١٣٨).

(٢) وقال النووي في «الروضة» (٢/ ٢٨٩): «الأصل هنا المسمى».

(٣) وقال النووي في «الروضة» عند ذكر الرواية (٢/ ٢٨٩): «وهو شاذ ضعيف».

ويجوز الحج عن الميت، بل يجب عند استقراره عليه سواء أوصى به أو لم يوصِ[(١)]، خلافاً لأبي حنيفة ومالك[(٢)] حيث قالا: إن لم يوصِ لا يُحج عنه ويسقط فرضه بالموت.

لنا: ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما أن رجلاً جاء إلى النبي ﷺ فقال: «يا رسول الله، إن أختي نذرت أن تحج وماتت قبل أن تحج، أفأحج عنها؟» فقال: «لو كان على أختك دين أكنت قاضيه؟» قال: «نعم». قال: «فاقضوا حق الله، فهو أحق بالقضاء»[(٣)]، ويستوي في الحج عن الميت الوارث والأجنبي تشبيهاً بقضاء الدين.

قال:

(الطرَف الثاني: في وجوبِ الاستنابة: وذلك عندَ القُدرةِ عليها من المُكلَّفِ الحُرِّ؛ بمالٍ يملِكُه فاضلاً عن حاجتِه التي ذكرْناها، وافياً بأُجرةِ الأجيرِ راكباً. فإن لم يجدْ إلا ماشياً لم يلزمْه على أحدِ الوجهَين، لما فيه من الخطرِ على المال).

قصد بهذا الطرف بيان أن الاستنابة متى تجب على المعضوب؟

فأما وجوب الإحجاج عن الميت الذي وجب عليه الحج، فقد تعرض له في كتاب الوصية.

والمعضوب تلزمه الاستنابة في الجملة، ولا فرق بين أن يطرأ العضب بعد

---

(١) وبه قال الحنابلة. انظر: «المغني والشرح الكبير» (٣/ ١٨٨).

(٢) وفي رواية عند أبي حنيفة يجزئه عن حجة الإسلام. انظر: «إرشاد الساري» ص٢٨٨، «حاشية ابن عابدين» (٢/ ٦٠٠)، «الشرح الصغير» (٢/ ١٥).

(٣) سبق تخريجه في كتاب الزكاة (ص: ٧٢).

الوجوب وبين أن يبلغ معضوباً واجداً للمال، وبه قال أحمد[١].

وعند مالك[٢]: لا استنابة على المعضوب بحال، لأنه لا نيابة عن الحي عنده ولا حج على من لا يستطيعه بنفسه.

وعن أبي حنيفة[٣]: أنه لا حج على المعضوب ابتداءً، لكن لو طرأ العضب بعد الوجوب لم يسقط، وعليه أن ينفق على من يحج عنه.

إذا تقرر ذلك: فلوجوب الاستنابة على المعضوب طريقان، يشتمل هذا الفصل على أحدهما، وهو أن يجد مالاً يستأجر به من يحج عنه. والشرط أن يكون فاضلاً عن الحاجات المذكورة فيما لو كان يحج بنفسه، إلا أنّا اعتبرنا ثَمَّ أن يكون المصروف إلى الزاد والراحلة فاضلاً عن نفقة عياله إلى الإياب، وهاهنا يُعتبر أن يكون فاضلاً عن نفقتهم وكسوتهم يوم الاستئجار، ولا يعتبر بعد فراغ الأجير من الحج إلى إيابه.

وهل تعتبر مدة الذهاب؟ حكى صاحب «التهذيب» رحمه الله فيه وجهين: أصحهما: أنها لا تُعتبر بخلاف ما لو كان يحج بنفسه، فإنه إذا لم يفارق أهله يمكنه تحصيل نفقتهم. قال الإمام[٤]: وهو كما في الفطرة لا يعتبر فيها إلا نفقة اليوم، وكذلك في الكفارات المرتبة إذا لم نشترط تخليف رأس المال.

ثم إن وفى ما يجده بأجرة أجير راكبٍ فذاك، وإن لم يجد إلا أجرة ماش ففي لزوم الاستئجار وجهان:

---

(١) انظر: «المغني والشرح الكبير» (٣/ ١٧٧).

(٢) انظر: «الشرح الصغير» (٢/ ١٥)، «الخرشي» (٢/ ٢٩٩).

(٣) انظر: «حاشية ابن عابدين» (٢/ ٥٩٨).

(٤) «نهاية المطلب» (٤/ ١٣٥).

أصحهما: يلزم، بخلاف ما لو كان يحج بنفسه؛ لا يُكلف المشي لما فيه من المشقة، ولا مشقة عليه في المشي الذي يتحمله الأجير.

والثاني ـ ويحكى عن اختيار القفال ـ: أنه لا يلزم، لأن الماشي على خطر، وفي بذل المال في أجرته تغرير به، ولو طلب الأجير أكثر من أجرة المثل لم يلزم الاستئجار، وإن رضي بأقل منها لزمه.

وإذا امتنع من الاستئجار، فهل يستأجر عليه الحاكم؟ فيه وجهان: أشبههما: أنه لا يستأجر، وقوله في الكتاب: (من المكلف الحر)، كالمستغنى عنه في هذا الموضع، لأنه قد سبق بيان اشتراط التكليف والحرية في وجوب الحج، وكلامنا الآن في شروط الاستطاعة، وإذا كنا في ذكر أحد شروط الشيء، لم نحتج إلى التعرض فيه لسائر الشروط، وإلا لانجرّ بنا الأمر إلى ذكر كل شرط في كل شرط، والله أعلم.

قال:

(وإن قدرَ ببذلِ الأجنبيِّ مالاً لم يلزمْه القَبولُ للمِنّة. وإن بذلَ ابنُه الطاعةَ في الحجِّ عنه وجبَ القَبول (ح). وإن بذلَ الأجنبيُّ الطاعةَ أو الابنُ المالَ فوجهان. وإن كان الابنُ ماشياً ففي لُزومِ القَبولِ وجهان. وإن كان مُعوِّلاً في زادِه على الكسبِ أو على السؤالِ فخِلافٌ مُرتَّب، وأولى بأن لا يجب).

الطريق الثاني: أن لا يجد المال ولكن يجد من يحصل له الحج، وفيه صور:

إحداها: أن يبذل الأجنبي مالاً ليستأجر به، وفي لزوم قبوله وجهان، حكاهما الحناطي وغيره:

أحدهما: يلزم لحصول الاستطاعة بما يبذله.

وأصحهما ـ وهو المذكور في الكتاب ـ: أنه لا يلزم لما فيه من المنة الثقيلة.

والثانية: أن يبذل واحداً من بنيه وبناته وأولادهم الطاعة في الحج، فيلزمه القبول والحج خلافاً لأبي حنيفة وأحمد رحمهما الله[1].

لنا: أن وجوب الحج معلق في نص القرآن بوجود الاستطاعة، وإنها تارة تكون بالنفس وتارة بالأعوان والأنصار. ألا ترى أنه يصدق ممن لا يحسن البناء أن يقول: أنا مستطيع لبناء دار إذا تمكن منه بالأسباب والأعوان. إذا تقرر ذلك، فيشترط فيه أن لا يكون المطيع ضرورة ولا معضوباً، وأن يكون موثوقاً بصدقه. وإذا توسّم أثر الطاعة، فهل يلزم الالتماس؟ فيه وجهان:

أحدهما: لا، لأن الظن قد يخطئ.

وأظهرهما: نعم، إذا وثق بالإجابة لحصول الاستطاعة.

وهذا ما اعتمده أصحاب الشيخ أبي حامد وحكوه عن نص الشافعي.

ولو بذل المطيع الطاعة فلم يأذن المطاع، فهل ينوب الحاكم عنه؟ فيه وجهان: أصحهما: لا، لأن مبنى الحج على التراخي، وإذا اجتمعت الشرائط ومات المطيع قبل أن يأذن، فإن مضى وقت إمكان الحج استقر في ذمته وإلا فلا.

ولو كان له من يطيع ولم يعلم بطاعته، فهو كما لو كان له مال موروث ولم يعلم به.

وشبه ابن الصباغ ذلك بما إذا نسي الماء في رحله. ففي سقوط الفرض قولان. وشبه صاحب «المعتمد» بالضال والمغصوب، وفي وجوب الزكاة فيهما خلاف قد مر.

---

(١) والذي عليه فقهاء الحنفية والحنبلية أن شرائط الوجوب لا يلزم تحصيلها. ولا يلزم الحج ببذل غيره له. انظر: «حاشية ابن عابدين» (٢/ ٤٦١)، «المغني والشرح الكبير» (٣/ ١٧٠).

ولك أن تفرق بين الحج وغيره فتقول: وجب أن لا يلزمه الحج بحال، لأنه معلق بالاستطاعة، ولا استطاعة عند عدم الشعور بالمال والطاعة.

وإذا بذل الولد الطاعة ثم أراد الرجوع، فإن كان بعد الإحرام لم يجد إليه سبيلاً، وإن كان قبله رجع على أظهر الوجهين.

الثالثة: أن يبذل الأجنبي الطاعة. ففي لزوم القبول وجهان:

أصحهما ـ وهو ظاهر نصه في «المختصر» ـ: أنه يلزم لحصول الاستطاعة كما لو كان الباذل الولد.

والثاني: لا يلزم، لأن الولد بضعة منه، فنفسه كنفسه بخلاف غيره.

والأخ والأب في بذل الطاعة كالأجنبي، لأن استخدامهما ثقيل.

وفي بعض تعاليق الطبري[1] حكاية وجه: أن الأب كالابن، كما أنهما يستويان في وجوب النفقة وغيره.

الرابعة: أن يبذل الولد المال، ففي لزوم قبوله وجهان:

أحدهما: يلزم كما لو بذل الطاعة.

وأصحهما ـ وبه قال ابنِ سريج ـ: لا يلزم، لأن المِنة في قبول المال أعظم. ألا ترى أن الإنسان يستنكف عن الاستعانة بمال الغير، ولا يستنكف عن الاستعانة ببدنه في الأشغال؟ والوجهان صادران من القائلين بعدم وجوب القبول من الأجنبي، فإن أوجبناه فهاهنا أولى.

وبذل الأب المال للابن كبذل الابن للأب، أو كبذل الأجنبي. ذكر الإمام قدس الله روحه فيه احتمالين، أظهرهما الأول.

---

(١) في (ز): «وفي تعليق الطبرية». (م ع).

فرع:

جميع ما ذكرنا في بذل الطاعة مفروض فيما إذا كان راكباً. أما إذا بذل الابن الطاعة على أن يحج عنه ماشياً، ففي لزوم القبول وجهان:

أحدهما: لا يلزم كما لا يلزمه الحج ماشياً.

والثاني: يلزمه إذا كان قويّاً، فإن المشقة لا تناله.

وهذان الوجهان مرتبان عند الشيخ أبي محمد على الوجهين في لزوم استئجار الماشي، قال: وهذه الصورة أولى بالمنع، لأنه يعز عليه مشي ولده. وفي معناه: ما إذا كان المطيع الوالد وأوجبنا القبول[1]. ولا يجيء الترتيب فيما إذا كان المطيع الأجنبي.

وإذا أوجبنا القبول والمطيع ماشٍ، فهو فيما إذا كان مالكاً للزاد. فإن عوّل على الكسب في الطريق، ففي وجوب القبول وجهان. وأولى بالمنع، لأن المكاسب قد تنقطع في الأسفار. وإن لم يكن كسوباً أيضاً وعوّل على السؤال، فأولى بالمنع، لأن السائل قد يرد. فإن كان يركب مفازة لا يجدي فيها كسب ولا سؤال، لم يجب القبول بلا خلاف، إذ يحرم عليه التغرير بالنفس.

فرع في وجوب العمرة:

قال:

(ومهما تحقَّقَ وجوبُ الحجِّ فالعمرةُ تجبُ على الجديد).

في كون العمرة من فرائض الإسلام قولان:

---

(١) وقال النووي في «الروضة» (٢/ ٢٩١): «الأصح أنه لا يجب القبول إذا كان الولد أو الوالد ماشياً».

أصحهما ـ وبه قال أحمد[١] ـ: أنها من فرائضه كالحج. روي عن ابن عباس رَضيَ الله عنهما: إنها لقرينتها في كتاب الله تعالى[٢]: ﴿وَأَتِمُّوا۟ ٱلْحَجَّ وَٱلْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾ [البقرة: ١٩٦]، وروي عن النبي ﷺ أنه قال: «الحج والعمرة فريضتان»[٣].

والثاني ـ وبه قال مالك وأبو حنيفة رحمهما الله ـ: أنها سنة[٤]؛ لما روي عن جابر رضي الله عنه أن النبي ﷺ سئل عن العمرة: «أواجبة هي؟» فقال: «لا، وأن تعتمروا فهو أفضل»[٥].

والأول هو قوله في الجديد، والثاني القديم. وأشار بعضهم إلى ترديد القول فيه جديداً وقديماً. وإذا قلنا بالوجوب، فهي من شرائط مطلق الصحة. وصحة المباشرة والوجوب والإجزاء عن عمرة الإسلام على ما ذكرنا في الحج.

وفي قوله: (ومهما تحقق وجوب الحج)، إشارة إلى أن شرائط وجوب العمرة كشرائط وجوب الحج، وأن الاستطاعة الواحدة كافية لهما جميعاً.

---

(١) وهو أصح الروايتين عنه.
انظر: «الإنصاف» (٣/ ٣٨٧)، «المغني والشرح الكبير» (٣/ ١٦٠).

(٢) أخرجه الشافعي في «الأم» (٢/ ١٨٩)، والبيهقي في باب من قال بوجوب العمرة (٤/ ٣٥١)، والبخاري تعليقاً في باب العمرة (٢/ ١٩٨).

(٣) أخرجه بهذا اللفظ عن ابن عمر: البيهقي في باب من قال بوجوب العمرة (٤/ ٣٥١)، والدارقطني (٢/ ٢٨٤)، وأخرجه الحاكم في «المستدرك» من حديث زيد بن ثابت بزيادة: «لا يضر بأيهما بدأت» وقال: «صحيح عن زيد بن ثابت قوله» (١/ ٦٤٣).

(٤) انظر: «حاشية ابن عابدين» (٢/ ٤٧٢)، «إرشاد الساري» ص٣٠٦، «الشرح الصغير» (١/ ٤)، «الخرشي» (٢/ ٢٨٠).

(٥) أخرجه الترمذي في باب ما جاء في العمرة أواجبة هي أم لا؟ (٣/ ٢٧٠)، وأحمد (٣/ ٣١٦)، والبيهقي في باب من قال: العمرة تطوع (٤/ ٣٤٩)، وقال الترمذي: «هذا حديث حسن صحيح». وانظر للتفصيل: «التلخيص» (٧/ ٤٨).

قال:

(الطرف الثالث: في الاستئجار: والنظرُ في شرائطِه وأحكامِه:

فأما شرائطُه فمذكورةٌ في الإجارة. ولتُراعَ هاهنا أربعةُ أمور:

الأوَّل: أن يكونَ الأجيرُ قادراً، فإن كان مريضاً، أو كان الطريقُ مَخوفاً، أو طالَتِ المسافةُ مع ضيقِ الوقت: لم يصِحّ. ولا بأسَ به في وقتِ الأنداءِ والثلوجِ، فإنّ ذلك يزول. ثم ليُبادِرِ الأجيرُ مع أوَّلِ رُفقة، ولا تلزمُه المُبادَرةُ وحدَه.

الثاني: ألا يضيفَ الحجَّ إلى السنةِ القابلة (ح)، إلا إذا كانت المسافةُ بحيثُ لا تُقطعُ في سَنة، أو كانت الإجارةُ على الذِّمّة).

لك أن تعلم لفظ: (الاستئجار)، بالحاء والألف[1]، لأن عندهما لا يجوز الاستئجار على الحج كما في سائر العبادات، ولكن يُرزق عليه. ولو استأجر كان ثواب النفقة للآمر، وسقط عنه الخطاب بالحج، ويقع الحج عن الحاج.

لنا: أنه عمل تدخله النيابة، فيُجزئ فيه الاستئجار كتفريق الزكاة. وعندنا يجوز الحج بالرزق كما يجوز بالإجارة، وذلك بأن يقول: حج عني وأعطيك نفقتك، ذكره في «العدة».

---

(١) والذي عليه فقهاء الحنفية هو عدم اشتراط الأجرة في الحج عن الغير. إذا قال له الآمر: «استأجرتك على أن تحج عني بكذا»، لا يجوز حجه عنه، وإذا قال: «أمرتك أن تحج عني» من غير ذكر الإجارة يجوز. وبه قال فقهاء الحنبلية. قال أحمد: «لا يعجبني أن يأخذ دراهم ويحج عن غيره إلا أن يتبرع». انظر: «إرشاد الساري» ص٢٨٨، «حاشية ابن عابدين» (٢/ ٦٠١)، «الإنصاف» (٣/ ٤١٩)، «المغني والشرح الكبير» (٣/ ١٨٠).

وإذا استأجره بالنفقة لم يصح، لأنها مجهولة، والأجرة لا بد أن تكون معلومة.

واعلم أن الاستئجار في جميع الأعمال على ضربين: استئجار عين الشخص، وإلزام ذمته العمل.

ونظير الأول من الحج أن يقول المعضوب: استأجرتك لتحج عني، أو يقول الوارث: لتحج عن ميتي.

ونظير الثاني أن يقول: ألزمتُ ذمتك تحصيل الحج.

والضربان يفترقان في أمور ستعرفها.

ثم للاستئجار شروط لا بد منها ليصح، وإذا صح فله آثار وأحكام. وموضع ذكر ما يتعلق منها بمطلق الاستئجار «كتاب الإجارة». وفصَّل هاهنا ما يتعلق بخصوص الحج، فذكر أنه يراعى في الشروط أربعة أمور، وهذا الفصل يشتمل على اثنين منها.

وشرحهما: أن كل واحد من ضربي الإجارة إما أن يُعيِّن زمان العمل فيه أو لا يُعيِّن، وإن عيَّن فإما أن يُعيِّن السنة الأولى أو غيرها.

فأما في إجارة العين: إن عيَّنا السنة الأولى، جاز بشرط أن يكون الخروج والحج فيما بقي منها مقدوراً للأجير. فلو كان مريضاً لا يُمكنه الخروج، أو كان الطريق مخوفاً، أو كانت المسافة بحيث لا تُقطع في بقية السنة، لم يصح العقد، لأن المنفعة غير مقدور عليها. وإن عيَّنا غير السنة الأولى، بطل العقد، كاستئجار الدار الشهر القابل. نعم لو كانت المسافة شاسعة لا يُمكن قطعها في سنة لم يضر التأخير، والمعتبر السنة الأولى من سني إمكان الحج من ذلك البلد. وإن أطلقا ولم يُعيِّنا الزمان فهو محمول على السنة الأولى، فيُعتبر فيها ما ذكرنا.

وأما في الإجارة الواردة على الذمة، فيجوز تعيين السنة الأولى وغيرها، وهو بمثابة الدين في الذمة، قد يكون حالاً وقد يكون مؤجلاً، وإن أطلقا فهو كما لو عيَّنا السنة الأولى.

إذا عرفت ذلك، عرفت أن الأمرين المذكورين في الفصل ليسا ولا واحد منهما شرطاً في مطلق الإجارة:

أما الثاني فلا مجال له في الضرب الثاني منهما، ولا هو بمطرد في الأول كما صرح به في الكتاب.

وأما الأول وهو قدرة الأجير[1]، فلأنه لو كانت الإجارة على الذمة لم يقدح كونه مريضاً بحال لإمكان الاستنابة، ولا يقدح خوف الطريق ولا ضيق الوقت أيضاً إن عيَّن غير السنة الأولى.

وأما قوله: (ثم ليبادر الأجير مع أول رفقة)، فاعلم أن قضية كلام المصنف والإمام تجويز تقديم الإجارة على خروج الناس، وأن له انتظار خروجهم، ولا يلزمه المبادرة وحده، والذي ذكره جمهور الأصحاب على طبقاتهم ينازع فيه، ويقتضي اشتراط وقوع العقد في زمان خروج الناس من ذلك البلد. حتى قال صاحب «التهذيب»: لا يصح استئجار العين إلا في وقت خروج القافلة من ذلك البلد، بحيث يشتغل عقيب العقد بالخروج أو بأسبابه من شرى الزاد ونحوه. فإن كان قبله لم تصح، لأن إجارة الزمان المستقبل لا تجوز. وبنوا على ذلك أنه لو كان الاستئجار بمكة، لم تجز إلّا في أشهر الحج ليمكنه الاشتغال بالعمل عقيب العقد.

وعلى ما أورده المصنف، فلو جرى العقد في وقت تراكم الثلوج والأنداء،

---

(١) أي الشرط الأول، علماً بأن المؤلف لم يذكر الشرط الثاني من بين الشروط المذكورة في الكتاب، بل قال قبل أسطر: «.... وهذا الفصل يشتمل على اثنين منها أي الشرط الأول والثاني».

فقد حكى الإمام فيه وجهين: روى عن شيخه أنه يجوز، لأن توقع زوالها مضبوط. وعن غيره أنه لا يجوز لتعذر الاشتغال بالعمل في الحال بخلاف انتظار الرفقة، فإن خروجها في الحال غير متعذر. والأول هو الذي أورده في الكتاب. وهذا كله في إجارة العين، فأما الإجارة الواردة على الذمة، فيجوز تقديمها على الخروج لا محالة.

واعلم أن الكلام في أن الأجير يبادر مع أول رفقة ولا يبادر وحده عند من لا يشترط وقوع العقد في زمان خروج الناس، يتعلق بأحكام العقد وآثاره لا بشرائطه. فكان من حق الترتيب أن يؤخره ولا يخلطه بالشرائط.

فرع[1]:

لا يجب في إجارة العين تسليم الأجرة في مجلس العقد، وأما في الإجارة الأخرى فيجب في أصح الوجهين، كما يجب في تسليم رأس المال.

فرع:

ليس للأجير في إجارة العين أن ينيب غيره، لأن الفعل مضاف إليه، فإن قال: لتحج عني بنفسك، فهو أوضح.

وأما في الإجارة على الذمة، ففي «التهذيب» وغيره: أنه إن قال: ألزمتُ ذمتك لتحصل لي حجة، جاز أن ينيب غيره. وإن قال: لتحج بنفسك، لم يجز، لأن الأغراض تختلف باختلاف أعيان الأجراء. وهذا قد حكاه الإمام[2] عن الصيدلاني وخطّأه فيه، وقال ببطلان الإجارة في الصورة الثانية، لأن الدينية مع الربط بمعين يتناقضان، فصار كما لو أسلم في ثمرة بستان بعينه، وهذا إشكال قوي.

---

(١) هذا الفرع زيادة من (ز). (م ع).

(٢) «نهاية المطلب» (٤/ ٣٧٠).

قال:

(الثالث: أن تكونَ أعمالُ الحجِّ معلومةً للأجير. وفي اشتراطِ تعيينِ الميقاتِ قولان. وقيل: إنه إن كان على طريقةِ ميقاتٌ واحدٌ تعيَّن، وإن أمكنَ أن يُفضيَ إلى ميقاتَينِ وجبَ التعيين).

أعمال الحج معروفة مضبوطة، فإن عَلِماها[١] عند العقد فذاك، وإن جهلاها أو أحدهما فلا بد من الإعلام[٢].

وهل يُشترط تعيين الميقات الذي يُحرِم منه الأجير؟

قال في «المختصر»[٣]: نعم.

وعن «الإملاء» وغيره: أنه لا يُشترط، وللأصحاب فيه طريقان:

أظهرهما: أن المسألة على قولين، ويُحكى ذلك عن ابن سريج وأبي إسحاق:

أحدهما: يُشترط لاختلاف المواقيت قرباً وبعداً، واختلاف الأغراض باختلافها.

والثاني: لا يُشترط ويتعين ميقات تلك البلدة على العادة الغالبة، وبهذا أجاب المحاملي في «المقنع»، وذكر ابن عبدان أنه الصحيح، وشبهوا هذا الخلاف بالخلاف في التعرض لمكان التسليم في السلم، وللمعاليق في إجارة الدابة.

والثاني: تنزيل النصين على حالين. ولمن قال به طريقان:

---

(١) أي علمها المتعاقدان.

(٢) أي لم يصح العقد.

(٣) انظر: (٩/ ٧٠).

أظهرهما: حمل النص الأول على ما إذا كان للبلدة طريقان مختلفَا الميقات، أو كان يُفضي طريقها إلى ميقاتين كالعقيق وذات عرق. وحمل الثاني على ما إذا كان لها طريق واحد له ميقات واحد.

والثاني ـ ويُحكى عن ابن خيران ـ: حمل الأول على ما إذا استأجر حي، والثاني على إذا ما كان الاستئجار لميت. والفرق: أن الحي له غرض واختيار، والميت لا اختيار له. والمقصود تبرئة ذمته، وهي تحصل بالإحرام من أي ميقات كان. فإن شرطنا تعيين الميقات فسدت الإجارة بإهماله، لكن يقع الحج عن المستأجر لو جرد الإذن، ويلزمه أجرة المثل. وإذا كانت الإجارة للحج والعمرة، فلا بدّ من بيان أنه يُفرد أو يقرن أو يتمتع لاختلاف الأغراض بها.

قال:

(الرابع: ألا يعقدَ بصيغةِ الجِعَالة[1]؛ فلو قال: «من حجَّ عنيّ فله مئة»، فحجَّ عنه إنسان؛ نقلَ المُزَنِيُّ صحّتَه، وطردَه الأصحابُ في كلِّ إجارةٍ بلفظِ الجُعالة. والأقيس: فسادُ المُسمّى، والرجوعُ إلى أُجرةِ المِثلِ لصحّةِ الإذن).

حكى الأئمة أن المزني رحمه الله نقل في «المنثور» عن نصه أنه لو قال المعضوب: من حج عني فله مئة درهم، فحج عنه إنسان، استحق المئة، واختلاف الأصحاب فيه على وجهين:

---

(١) الجُعالة: ما جُعل له على عمله. انظر: «لسان العرب» (١١/ ١١١)، «القاموس المحيط» ص١٢٦٣، «التعريفات» ص٧٦.

أقول: الجِعالة بكسر الجيم، وحكي تثليثها، وهي لغةً: اسم لما يجعل للإنسان على فعل شيء، وشرعاً: التزامُ عوضٍ معلوم على عملٍ معين معلوم أو مجهول. «أسنى المطالب» (٢/ ٤٣٩) (م ع).

أحدهما ـ وبه قال أبو إسحاق ـ: أن هذا النص مقرر، وتجوز الـجُعالة على كل عمل يصح إيراد الإجارة عليه، لأن الـجُعالة جائزة مع كون العمل مجهولاً، فأولى أن تجوز مع العلم به.

والثاني ـ وبه قال المزني ـ: أن النص مخالف مؤول، ولا تجوز الجُعالة على ما تجوز الإجارة عليه، لأن العامل غير معين فيها، فإنما يعدل إليها عند تعذر الإجارة للضرورة.

وعلى هذا، فلو حج عنه إنسان فالمسمى ساقط لفساد العقد، ولكن الحج يقع عن المعضوب، وللعامل أجرة المثل لوجود الإذن وإن فسد العقد. وكذا الحكم فيما لو قال: من خاط ثوبي فله كذا، فخاطه إنسان. وفيه وجه أنه يفسد الإذن، لأنه ليس موجهاً نحو معين، كما لو قال: وكّلت من أراد بيع داري، لا يصح التوكيل.

إذا تقرر ذلك فلفظ الكتاب هاهنا يُرجح الوجه الصائر إلى عدم صحة الجُعالة، فإنه سماه الأقيس، وجعل عدم العقد بصيغة الجُعالة من الأمور المرعية، لكنه قد أعاد هذه المسألة في باب الجُعالة، وإيراده هناك يقتضي ترجيح وجه الصحة، وكلام الأكثرين إليه أَمْيل.

وقوله: (ألا يعقد بصيغة الجُعالة)، إن كان المراد منه أن لا يعقد الإجارة بصيغة الـجُعالة، فهذا يوهم رجوع المنع إلى الصيغة، وكون الـجُعالة إجارةً، وليس كذلك، بل هما عقدان مختلفا الأركان. وإن كان المراد أنه لا يعقد على الحج الجُعالة ذهاباً إلى الوجه الثاني، فعدُّه من شروط الإجارة بعيد عن الاصطلاح، لأن الامتناع عن العقد الذي لا يجوز إيراده على الشيء لا يُعدّ شرطاً فيما يجوز إيراده عليه، وإلا فليكن الامتناع عن البيع وسائر ما لا يقبله الحج شرطاً في الإجارة.

قال:

(أمّا أحكامُه: فتظهرُ بأحوالِ الأجيرِ؛ وهي سبعة:

الأولى: إذا لم يحُجَّ في السنةِ الأولى انفسخَتِ الإجارة، إلا إذا كانت على الذِّمّة؛ فللمُستأجِرِ الخِيار؛ كإفلاسِ المشتري. وقيل: تنفسخُ في قول؛ كانقطاعِ المُسلّمِ فيه. فإن حكمْنا بالخِيارِ وكان المستأجِرُ ميِّتاً، فليس للوارثِ فسخُ الإجارة فإنه يجبُ صرفُه إلى أجيرٍ آخَر، فأجيرُ الميِّتِ أولى).

أحكام مطلق الإجارة تُذكر في بابها. والتي تختص بالاستئجار على الحج مثبتة[1] على اختلاف حال الأجير في عدم الوفاء بالملتزم. وهي فيما ذُكر سبع أحوال. ووجه حصرها أن عدم الوفاء إما أن يكون لعدم اشتغاله به في السنة الأولى وهو الحالة الأولى، أو بغير هذا الطريق. وهو إما بالشروع فيه على خلاف قضية الاجارة، أو بعدم الاستمرار عليها بعد الشروع على وفائها.

والأول: إما بالمخالفة في الميقات وهو الحالة الثانية، أو في الأفعال وهي الثالثة.

والثاني: إما أن يكون بتقصير منه أو لا. والأول إما بالإفساد وهو الرابعة، أو بتغير النية وهو الخامسة، والثاني: إما بالموت وهو السادسة، أو بالإحصار وهو السابعة.

وفقه الحالة الأولى: أنه إذا لم يخرج إلى الحج في السنة الأولى، إما بعذر أو غير عذر فينظر، إن كانت الإجارة على العين انفسخت، وإن كانت في الذمة فينظر، إن لم يعيِّنا سنة فقد قدَّمنا أن الحكم كما لو عينا السنة الأولى.

---

(١) في (ز): «مبينة». (م ع).

وذكر في «التهذيب»: أنه يجوز التأخير عن السنة الأولى والحالة هذه، لكن يثبت به الخيار للمستأجر، وإن عينا سنة، إما الأولى أو غيرها، فأخَّر عنها، هل تنفسخ الإجارة؟

حكى الإمام[1] رحمه الله فيه طريقين:

أظهرهما: أنه على قولين كالقولين فيما لو حل السَّلم والمُسلم فيه منقطع:

أحدهما: ينفسخ لفوات مقصود العقد.

وأصحهما: لا ينفسخ كما لو أخّر أداء الدين عن محله لا ينقطع.

والثاني: القطع بالقول الثاني.

وإذا قلنا بعدم الانفساخ فينظر، إن صدر الاستئجار من المعضوب لنفسه، فله الخيار لتعوق المقصود، كما لو أفلس المشتري بالثمن، فإن شاء أجاز ليحج في السنة الأخرى، وإن شاء فسخ واستردّ الأجرة وارتفق بها إلى أن يستأجر غيره.

وإن كان الاستئجار لميت من ماله، فقد ذكر أصحابنا العراقيون أنه لا خيار لمن استأجر في فسخ العقد، لأن الأجرة متعينة لتحصيل الحج، فلا انتفاع باستردادها.

وتوقّف الإمام[2] فيما ذكروه، لأن الورثة يستفيدون باسترداد الأجرة صرفها إلى من هو أحرى بتحصيل المقصود. وأيضاً فلأنهم إذا استردوها تمكنوا من إبدالها بغيرها.

وأورد صاحب «التهذيب» وغيره: أن على الولي مراعاة النظر للميت، فإن

---

(١) «نهاية المطلب» (٤/ ٣٧٠).

(٢) «نهاية المطلب» (٤/ ٣٧١).

كانت المصلحة في فسخ العقد لخوف إفلاس الأجير أو هربه فلم يفعل ضمن. وهذا هو الأظهر.

ويجوز أن يحمل المنسوب إلى العراقيين على أحد أمرين رأيتهما للأئمة:

الأول: صوَّر بعضهم المنع فيما إذا كان الميت قد أوصى بأن يحج عنه إنسان بمئة مثلاً، ووجّهه بأن الوصية مستحقة الصرف إلى المعين.

الثاني: حكى الحناطي: أن أبا إسحاق ذكر في الشرح أن للمستأجر للميت أن يرفع الأمر إلى القاضي ليفسخ العقد إن كانت المصلحة تقتضيه، وإن لم يستقلّ به، فإذا نُـزِّل ما ذكروه على التأويل الأول، ارتفع الخلاف، وإن نُـزِّل على التأويل الثاني هان أمره.

ولو استأجر إنسان للميت من مال نفسه تطوعاً عليه، فهذا كاستئجار المعضوب لنفسه، فله الخيار. ولو قدّم الأجيرُ الحج على السنة المعينة جاز، وقد زاد خيراً.

ولنعد إلى ما يتعلق بلفظ الكتاب:

قوله: (إن لم يحج في السنة الأولى)، أي: بأن لم يشرع في أعماله، وإلا فيدخل فيه ما إذا مات في أثناء الحج، وما إذا أُحصر، وما إذا فاته بعد الشروع فيه، وهذه الصورة بأحكامها مذكورة من بعد.

وقوله: (إلا إذا كانت على الذمة، فللمستأجر الخيار)، غير مجرى على إطلاقه، لأنه لو عيَّن غير السنة الأولى لم يؤثر تأخيره عن السنة الأولى.

وقوله: (فللمستأجر الخيار كإفلاس المشتري)، جواب على الطريقة الجازمة بعدم الانفساخ لقوله بعده: (وقيل: ينفسخ في قول).

وأما قوله: (فإن حكمنا بالخيار، وكان المستأجر ميتاً، فليس للوارث فسخ الإجارة)، فاعلم أنا حكينا فيما إذا كان الاستئجار لميت، الوجه المنقول عن العراقيين والذي يقابله.

ووراءه صورة أخرى وهي: أن يستأجر المعضوب لنفسه ثم يموت، ويؤخّر الأجير الحج عن السنة الأولى، هل يثبت الخيار للوارث؟ ولفظ الكتاب مشعر بهذه الصورة، بعيد عن الأولى تصويراً وتوجيهاً، فإنها فيما إذا كان الاستئجار لميت لا فيما إذا كان المستأجر ميتاً.

والأولى هي التي تكلم الأئمة فيها، وأما الثانية فلم نلقها مسطورة.

فإن حُمل كلام الكتاب على الأولى وجعل ما ذكره جواباً على ما نُقل عن العراقيين، فهو بعيد من جهة اللفظ. ثم ليكن معلماً بالواو للوجه المقابل له، وقد ذكرنا أنه الأظهر. وإن حمل على الثانية، فالحكم بأن الوارث لا خيار له، بعيد من جهة المعنى. والقياس ثبوت الخيار للوارث كما في خيار العيب ونحوه.

* * *

قال:

(الثانية: إذا خالفَ في الميقات؛ فأحرمَ بعُمرةٍ عن نفسِه ثم أحرَمَ بحجِّ المستأجِرِ في مكّة: ففي قول: لا تُحسَبُ المسافةُ له، لأنه صرَفَه إلى نفسِه، فيُحَطُّ من أُجرتِه بمقدارِ التفاوُتِ بينَ حجِّه من بلدِه وبينَ حجِّه من مكّة؛ فيكثُرُ المحطوط. وعلى قول: تُحسَبُ المسافة، فلا يُحطُّ إلا بمقدارِ التفاوُتِ بينَ حجٍّ من الميقاتِ وحجٍّ من مكّة؛ فيقِلُّ المحطوط.

وإن لم يعتمرْ عن نفسِه وأحرمَ من مكّةَ فعليه دمُ الإساءة. وهل ينجبِرُ به حتى لا يُحَطَّ شيء؟ فيه وجهان. فإن قلنا: لا ينجبِر؛ ففي احتسابِ المسافةِ في بيانِ القَدرِ المحطوطِ وجهانِ مُرتَّبان، وأولى بأن يُحتسَب، لأنه لم يُصرَفْ إلى نفسِه.

ولو عيَّنَ له «الكوفة»، فهل يلزمُه الدمُ في مُجاوَزتِها إلحاقاً لها بالميقاتِ الشرعيّ؟ فعلى وجهين. ولو ارتكبَ محظوراً لزمَه الدم، ولا حَطَّ لأنه أتى بتمامِ العمل).

في الفصل صورتان:

إحداهما: الأجير للحج إذا انتهى إلى الميقات المعين من المواقيت، إما بتعيينهما إن اعتبرناه، أو بتعيين الشرع، فلم يُحرِم بالحج عن المستأجر ولكن أحرم بعمرة عن نفسه، ثم لما فرغ منها أحرم بالحج عن المستأجر، لم يخْل إما أن يُحرم به من غير أن يعود إلى الميقات، أو يعود إلى الميقات فيحرم منه.

الحالة الأولى: أن لا يعود إليه، كما إذا أحرم من جوف مكة، فيصح الحج عن المستأجر بحكم الإذن، ويحط شيء من الأجرة المسماة، لأنه لم يحج من الميقات، وكان هو الواجب عليه.

وفي قدر المحطوط اختلاف يتعلق بأصل، وهو أنه إذا سار الأجير من بلدة الإجارة وحج، فالأجرة تقع في مقابلة أعمال الحج وحدها، أو تتوزع على السير والأعمال، وسيأتي شرحه من بعد.

فإن أوقعناها في مقابلة أعمال الحج وحدها، وُزّعت الأجرة المسماة على حجه من الميقات وحجه من جوف مكة، لأن المقابل بالأجرة المسماة على هذا، هو الحج من الميقات. فإذا كانت أجرة حجة منشأة من الميقات خمسة، وأجرة حجة منشأة من جوف مكة ديناران، فالتفاوت بثلاثة أخماس، فيحط من الأجرة المسماة ثلاثة أخماسها.

وإن وزعنا الأجرة على السير والأعمال جميعاً وهو الأظهر[1]، فقولان:

أحدهما: أن المسافة لا تحتسب له هاهنا، لأنه صرفه إلى غرض نفسه حيث أحرم بالعمرة من الميقات، ومن عمل لنفسه لم يستحق أجرة على غيره، فعلى هذا، تُوزع الأجرة المسماة على حجة تنشأ من بلدة الإجارة ويقع الإحرام بها من الميقات، وعلى حجة تنشأ من جوف مكة. فيحط بنسبة التفاوت من الأجرة المسماة، فإذا كانت أجرة الحجة المنشأة من بلدة الإجارة مئة، وأجرة الحجة المنشأة من مكة عشرة، حط من الأجرة المسماة تسعة أعشارها.

وأصحهما: أنه يحتسب قطع المسافة إلى الميقات لجواز أن يكون قصده منه تحصيل الحج، إلا أنه أراد ربح عمرة في أثناء سفره، فعلى هذا توزع الأجرة المسماة

---

(١) أي وهو المذهب عند فقهاء الشافعية. انظر: «الروضة» (٢/ ٢٩٨).

على حجة منشأة من بلد الإجارة إحرامها من الميقات، وعلى حجة منشأة منها إحرامها من مكة. فإذا كانت أجرة الأولى مئة وأجرة الثانية تسعين، حططنا من المسمى عشرة.

وإذا وقفتَ على ما ذكرنا، تحصّلتَ على ثلاثة أقوال، والثاني والثالث هما اللذان أوردهما الأكثرون، منهم صاحب «التهذيب»[١] و«التتمة»، وحكاهما ابن الصباغ وجهين مفرعين على توزيع الأجرة على اليسير من العمل[٢]. وأما القولان المذكوران في الكتاب، فالأول منهما هو الثاني في الترتيب الذي ذكرناه. والثاني منهما يمكن تنزيله على الثالث ليوافق إيراد الأكثرين. وعلى هذا فقوله: (وعلى قول تحتسب المسافة)، أي: في الصورة التي نحن فيها.

وقوله: (فلا يحط إلا مقدار التفاوت بين حج من الميقات وحج من مكة)، أي إحرامه من الميقات أو من مكة، وإنشاؤهما من بلدة الإجارة إلّا أنه ما أراد ذلك، وإنما أراد القول الذي ذكرناه أولاً، وهو واضح من كلامه في «الوسيط»[٣]، وكذلك أورده الإمام رحمه الله في «النهاية»[٤]. وعلى هذا، فظاهر المذهب غير القولين المذكورين في الكتاب.

وقوله: (وعلى قول: تحتسب المسافة)، أي: في الجملة لا في هذه الصورة.

واعرف بعد هذا شيئين:

أحدهما: أن الحكم بوقوع الحج الذي أحرم به من مكة عن المستأجر ليس

---

(١) «التهذيب» (٣/ ٢٤٩).

(٢) في المطبوع: «على السير والعمل»، ولعله الصواب كما يدل عليه السياق. (م ع).

(٣) «الوسيط» (٢/ ٥٩٨).

(٤) «نهاية المطلب» (٤/ ٣٧٤).

صافياً عن الإشكال، لأن المأمور به حجة يُحرم بها من الميقات. وهذا الخصوص متعلق الغرض فلا يتناول الإذن غيره. ولهذا لو أمره بالبيع على وجه خاص مقصود، لا يملك البيع على غير ذلك الوجه.

الثاني: أن الأجير في المسألة التي نحن فيها، يلزمه دم لإحرامه بالحج بعد مجاوزة الميقات. وسنذكر خلافاً في غير صورة الاعتمار. أن إساءة المجاوزة، هل تنجبر بإخراج الدم حتى لا يحط شيء من الأجرة أم لا؟ وذلك الخلاف عائد هاهنا، نص عليه ابن عبدان وغيره، فإذاً الخلاف في قدر المحطوط مفرّع على القول بأصل الحط. ويجوز أن نفرق بين الصورتين ونقطع بعدم الانجبار هاهنا، لأنه ارتفق بالمجاوزة حيث أحرم بالعمرة لنفسه.

الحالة الثانية ـ ولم يذكرها في الكتاب ـ: أن يعود إلى الميقات بعد الفراغ من العمرة ويُحرم بالحج منه، فهل يُـحط شيء من الأجرة؟ يُبنى على الخلاف في الحالة الأولى.

إن قلنا: الأجرة موزعة على السير والعمل، ولم يُـحسب السير هاهنا لانصرافه إلى العمرة، فتُوزع الأجرة المسماة على حجة منشأة من بلدة الإجارة إحرامها من الميقات، وعلى حجة منشأة من الميقات من غير قطع مسافة. فإذا كانت أجرة الأولى عشرين مثلاً وأجرة الثانية خمسة، حططنا من المسمى ثلاثة أرباعه.

وإن قلنا: الأجرة في مقابلة العمل وحده، أو وزَّعنا عليه وعلى السير، واحتسبنا قطع المسافة هاهنا فلا حط، وتجب الأجرة بتمامها. وهذا هو الأظهر، ولم يذكر كثيرون غيره.

الصورة الثانية: إذا شرطَا في الإجارة ميقاتاً من المواقيت الشرعية، أو قلنا: إنه

يتعين ميقات بلده، فجاوزه غير معتمر ثم أحرم بالحج عن المستأجر؛ نُظِرَ: إن عاد إليه وأحرم منه، فلا دم عليه ولا يُـحط من الأجرة شيء.

وإن أحرم من جوف مكة، أو بين الميقات ومكة ولم يعد، لزمه دم الإساءة بالمجاوزة، وهل ينجبر به الخلل حتى لا يُـحط شيء من الأجرة؟

نص في «المختصر»[1] على أنه لا ينجبر، بل يردّ من الأجرة بقدر ما ترك.

ونُقل عن القديم أنه يلزمه دم وحجته تامة. ولم يتعرض للأجرة؟ واختلفوا على طريقين:

أظهرهما: أن المسألة على قولين:

أحدهما: أن الدم يجبر الإساءة الحاصلة، ويصير كأن لا مخالفة، فيستحق تمام الأجرة.

وأظهرهما: أنه يحط، لأنه استأجره لعمل وقد نقص منه، فصار كما لو استأجره لبناء أذرع فنقص منها. والدم إنما وجب لحق الله تعالى فلا ينجبر به حق الآدمي، كما لو جنى المحرم على صيد مملوك يلزمه الضمان مع الجزاء.

والثاني ـ وبه قال أبو إسحاق[2] ـ: القطع بالقول الثاني، لأنه سكت عن حكم الأجرة في القديم.

فإن قلنا بحصول الانجبار، فهل ننظر إلى قيمة الدم ونقابلها بقدر تفاوت الأجرة؟ حكى الإمام[3] فيه وجهين:

(١) انظر: (٩/ ٨٠).

(٢) «المهذب» (٢/ ٢٦٨).

(٣) «نهاية المطلب» (٤/ ٣٧٤).

أحدهما ـ وبه قال ابن سريج ـ: نعم، حتى لا ينجبر ما زاد على قيمة الدم.

وأظهرهما: لا، لأن المعول في هذا القول على انجبار الخلل، والشرع قد حكم به من غير نظر إلى القيمة.

وإن قلنا بعدم الانجبار وحططنا شيئاً، ففي قدر المحطوط وجهان مبنيان على الأصل الذي سبقت الإشارة إليه. وهو أن الأجرة في مقابلة ماذا؟

إن أوقعناها في مقابلة الأعمال وحدها، وزّعنا المسمى على حجة من الميقات وحجة من حيث أحرم.

وإن وزعناها على السير والعمل جميعاً وهو الأظهر، وزعنا المسمى على حجة من بلدة الإجارة يكون إحرامها من الميقات، وعلى حجة مكانها يكون إحرامها من حيث أحرم.

وعلى هذا، يقلّ المحطوط بخلاف ما لو وزعنا على السير والعمل جميعاً. ثم لم نحتسب بقطع المسافة في الصورة الأولى، فإنه يكثر المحطوط. وإذا نُسبت هذه الصورة إلى الأولى، ترتب الخلاف في إدخال المسافة في الاعتبار على الخلاف في الأولى كما ذكره في الكتاب. وهذه أولى بالاعتبار، لأنه لم يصرفه إلى نفسه.

ثم حكى الشيخ أبو محمد رحمه الله وجهين في أن النظر إلى الفراسخ وحدها، أم يعتبر مع ذلك السهولة والحُزُونة؟ والأصح الثاني.

واعلم أن الجمهور أوردوا في مسألة الانجبار على طريقة إثبات الخلاف قولين. وصاحب الكتاب أطلق وجهين، لكن الأمر فيه هيّن، فإنهما ليسا بمنصوصين.

ويجوز أن يعلم قوله: (وجهان)، بالواو لطريقة نفي الخلاف.

ولو عدل الأجير عن طريق الميقات المتعين إلى طريق آخر ميقاته مثل ذلك أو أبعد، فالمذهب أنه لا شيء عليه، هذا كله في الميقات الشرعي. أما إذا عيَّنا موضعاً آخر، نظر: إن كان أقرب إلى مكة من الميقات الشرعي، فهذا الشرط فاسد مفسد للإجارة، إذ ليس لمن يريد النسك أن يمر على الميقات غير محرم، وإن كان أبعد، كما لو عيَّنا الكوفة فهل يجب على الأجير الدم في مجاوزتها غير محرم؟ فيه وجهان حكاهما المسعودي وغيره رحمهما الله:

أحدهما: لا يجب، لأن الدم منوط بالميقات المحرم شرعاً، فلا يلحق به غيره، ولأن الدم يجب حقاً لله تعالى، والميقات المشروط إنما يتعين حقاً للمستأجر، والدم لا يجبر حق الآدمي.

وأظهرهما ـ وهو نصه في «المختصر»[1] ـ: أنه يلزمه، لأن تعينه وإن كان لحق الآدمي، فالشارع هو الذي حكم به وتعلق به حقه.

فإن قلنا بالأول حط القسط من الأجرة لا محالة. وإن قلنا بالثاني ففي حصول الانجبار الوجهان. وكذلك لو لزمه دم بسبب ترك مأمور كالرمي والمبيت. وإن لزمه بسبب ارتكاب محظور كاللبس والقلم، لم يحط شيء من الأجرة، لأنه لم ينقص من العمل.

ولو شرط على الأجير أن يحرم في أول شوال فأخّره، لزمه الدم. وفي الانجبار الخلاف المذكور. وكذا لو شرط عليه أن يحج ماشياً فحج راكباً، لأنه ترك شيئاً مقصوداً. حُكي الفرعان عن القاضي حسين. ويشبه أن يكونا مفرّعين على أن الميقات الشرطي كالميقات الشرعي، وإلا فلا يلزم الدم كما في مسألة تعيين الكوفة، والله أعلم.

---

(١) انظر: (٩/ ٨٠).

قال:

(الثالثة: إذا أُمِرَ بالقِرانِ فأفرَدَ فقد زادَ خيراً. وإن قرَنَ فدمُ القِرانِ على المستأجِرِ على أصحّ الوجهين. ولو أُمِرَ بالإفرادِ فقرَنَ فالدمُ على الأجير، وبرئتْ ذِمّةُ المستأجِرِ عن الحجِّ بالعُمرة، لأنّ القِرانَ كالإفرادِ شرعاً. وفي حطِّ شيءٍ من الأُجرةِ مع جبرِه بالدمِ الخلافُ السابق.

وإن أمرَه بالقِرانِ فتمتَّعَ كان كالقِرانِ على وجه. وفي وجه: جُعلَ مُخالِفاً له وعليه الدم. ويعودُ الخِلافُ في حطِّ شيءٍ من الأُجرة).

قد مر أن الاستئجار إذا كان لِكِلا النسكين، فلا بد من التعرض لجهة أدائها. ويترتب عليه مسائل، ذكر بعضها في الكتاب وأعرض عن بعض، ونحن نذكرها على الاختصار، وإن تغير ترتيب ما في الكتاب منها فليحتمل، فإن الشرح قد يدعو إليه.

المسألة الأولى: إذا أمره بالقران، لم يخلُ إما أن يَمْتثل أو يَعْدِل إلى جهة أخرى. فإن امتثل وجب دم القران. وعلى من يجب؟ فيه وجهان، وقال في «التهذيب»[1] قولان:

أصحهما: على المستأجر، لأنه مقتضى الإحرام الذي أُمر به، وكأنه القارن بنفسه.

والثاني: على الأجير، لأنه قد التزم القران، والدم من تتمته فَلْيَفِ به.

فعلى الأول: لو شرطا أن يكون على الأجير فسدت الإجارة، لأنه جمع بين الإجارة وبيع المجهول. كأنه يشتري الشاة منه وهي غير معينة ولا موصوفة. والجمع بين الإجارة وبيع المجهول فاسد.

(١) «التهذيب» (٣/ ٢٤٩).

ولو كان المستأجر معسراً، فالصوم يكون على الأجير، لأن بعض الصوم ينبغي أن يكون في الحج، والذي في الحج منهما هو الأجير. هكذا ذكره في «التهذيب».

وقال في «التتمة»: هو كما لو عجز عن الهدي والصوم جميعاً، وعلى الوجهين يستحق الأجرة بتمامها.

وإن عدل إلى جهة أخرى نظر، إن عدل إلى الإفراد فحج ثم اعتمر، فقد نقل عن نصه في «الكبير»[1]: أنه يلزمه أن يرد من الأجرة ما يخص العمرة، وهذا محمول على ما إذا كانت الإجارة على العين، فإنه لا يجوز تأخير العمل فيها عن الوقت المعين. وإن كانت في الذمة نظر، إن عاد إلى الميقات للعمرة فلا شيء عليه وقد زاد خيراً، ولا شيء على المستأجر أيضاً، لأنه لم يقرن. وإن لم يعُد فعلى الأجير دم لمجاوزته الميقات للعمرة. وهل يُـحط شيء من الأجرة أم تنجبر الإساءة بالدم؟ فيه الخلاف السابق.

وإن عدل إلى التمتع، فقد أشار أبو سعيد المتولي إلى أنه إن كانت الإجارة إجارة عين، لم يقع الحج عن المستأجر لوقوعه في غير الوقت المعين. وهذا هو قياس ما تقدم.

وإن كانت الإجارة على الذمة فينظر، إن عاد إلى الميقات لحج فلا دم عليه ولا على المستأجر، وإن لم يعد ففيه وجهان:

أحدهما: لا يُجعل مخالفاً لتقارب الجهتين، فإن في القِران نقصاناً في الأفعال وإحراماً من الميقات، وفي التمتع كمالاً في الأفعال ونقصاناً في الإحرام لوقوعه بعد مجاوزة الميقات. فعلى هذا الحكم كما لو امتثل، وفي كون الدم على الأجير أو المستأجر الوجهان، وأظهرهما: أنه يُجعل مخالفاً، لأنه مأمور بالإحرام بالنسكين من الميقات وقد ترك الإحرام بالحج منه. فعلى هذا يجب على الأجير الدم لإساءته. وفي حط شيء من الأجرة الخلاف السابق.

---

(١) أي في المناسك الكبير.

وذكر أصحاب الشيخ أبي حامد أنه يجب على الأجير دم لتركه الإحرام من الميقات، وعلى المستأجر دم آخر، لأن القِران الذي أمر به يتضمنه. واستبعده ابن الصباغ وغيره.

المسألة الثانية: إذا أمره بالتمتع فامتثل، فالحكم كما لو أمره بالقران فامتثل. وإن أفرد نظر، إن قدم العمرة وعاد للحج إلى الميقات فقد زاد خيراً. وإن أخّر العمرة، فإن كانت الإجارة إجارة عين انفسخت فيها لفوات الوقت المعين للعمرة، فيرد حصتها من المسمى. وإن كانت الإجارة على الذمة وعاد للعمرة إلى الميقات، لم يلزمه شيء. وإن لم يعد فعليه دم لترك الإحرام بالعمرة من الميقات. وفي حط شيء من الأجرة الخلاف السابق. وإن قرن، فالمنقول عن النص أنه قد زاد خيراً، لأنه أحرم بالنسكين من الميقات، وكان مأموراً بأن يحرم بالعمرة منه وبالحج من مكة.

ثم إن عدّد الأفعال فلا شيء عليه، وإلا فقد نقلوا وجهين في أنه هل يُـحط شيء من الأجرة للاختصار في الأفعال، وفي أن الدم على المستأجر لأمره بما يتضمن الدم أم على الأجير لنقصان الأفعال. وكل ذلك مخرّج على الخلاف المقدم في عكسه، وهو ما إذا تمتع المأمور بالقِران.

المسألة الثالثة: لو أمره بالإفراد وامتثل فذاك، وإن قرن نظر، إن كانت الإجارة على العين فالعمرة واقعة لا في وقتها، فهو كما لو استأجره للحج وحده فقرن. وإن كانت في الذمة وقعا عن المستأجر، لأن القران كالإفراد شرعاً في إخراج النفس عن العهدة، ويجب على الأجير الدم. وهل يُـحط شيء من الأجرة أم ينجبر الخلل بالدم؟ فيه الخلاف السابق. وإن تمتع، فإن كانت الإجارة على العين وقد أمره بتأخير العمرة، فقد وقعت في غير وقتها فيردّ ما يخصها من الأجرة. وإن أمره بتقديمها، أو كانت الإجارة على الذمة وقعا عن المستأجر، وعلى الأجير دم إن لم يعد للحج إلى الميقات. وفي حط شيء من الأجرة الخلاف السابق.

وقوله في الكتاب: (وفي حط شيء من الأجرة مع جبره بالدم)، ظاهره يقتضي كون الجبر مجزوماً به وليس كذلك، بل التردد في الحط تردّد في أنَّ خلل المخالفة هل ينجبر بالدم أم لا؟ على ما تقرر وتكرر.

واعلم أن المسائل مشتركة في أن العدول عن الجهة المأمور بها إلى غيرها غير قادح في وقوع النسكين عن المستأجر، وفيه إشكال، لأن ما يُراعى الإذن في أصله يُراعى في تفاصيله المقصودة. فإذا خالف، كان المأتي به غير المأذون فيه. وأجاب الإمام رحمه الله عنه بأن مخالفة المستأجر مشبهة بمخالفة الشرع في ترك المأمورات وارتكاب المحظورات التي لا تفسد، وهي لا تمنع الاعتداد بأصل النسكين، وهذا لأن المستأجر لا يُحصِّل الحج لنفسه، وإنما يُحصِّله ليقع لله تعالى، فجُعلت مخالفته كمخالفة الشرع.

ولك أن تقول: لم تُشبَّه مخالفة المستأجر بمخالفة الشرع، ولا نُسلِّم أن المستأجر لا يُحصِّله لنفسه، بل يُحصِّله ليُخرج النفس عن عهدة الواجب، وللفعل المخرج كيفيات مخصوصة بعضها أفضل من بعض، فليُراعَ غرضه فيه. ثم الفارق أن مخالفة الشرع فيما لا يفسد، يستحيل أو يؤثر في الإفساد. وإذا صح، فمحال أن يصحّ لغيره وقد أتى به لنفسه. وأما النسك الذي خالف فيه المستأجر، فلا ضرورة في وقوعه عنه، بل أمكن صرفه إلى المباشرة على المعهود في نظائره، والله أعلم.

قال:

(الرابعة: إذا جامعَ الأجيرُ فسَدَ حجُّه، وانفسخَتِ الإجارةُ إن ورِدَت على عَينِه ولزمَه القضاءُ لنفسِه، وإن كانت على ذِمّتِه لم تنفسِخ. وهل يقعُ قضاؤه عن المستأجِرِ أو يجبُ حَجَّةٌ أخرى سوى القضاءِ له؟ على وجهَين).

إذا جامع الأجير، فسد حجه وانقلب إلى الأجير، فيلزمه القضاء والكفارة والمضي في الفاسد والقضاء. ووجهُه: أنه أتى بغير ما أُمر به، فإن المأمور به الحج

الصحيح، والمأتي به فاسد، فينصرف إليه كما لو أمره بشراء شيء بصفة فاشترى على غير تلك الصفة، يقع عن المأمور. وقد ينقلب الحج عن الحالة التي انعقد عليها إلى غيرها، ألا ترى أن حج الصبي ينعقد نفلاً ثم إذا بلغ قبل الوقوف ينقلب فرضاً. فإن قيل إنه موقوف في الابتداء، قلنا بمثله هاهنا.

وروى صاحب «التهذيب»[1] عن المزني رحمه الله: أنه لا ينقلب إلى الأجير، بل يقع الفاسد والقضاء جميعاً عن المستأجر. وفي هذا تسليم لوجوب القضاء. لكن الرواية المشهورة عنه أنه لا انقلاب ولا قضاء. أما أنه لا انقلاب، فلأن الإحرام قد انعقد عن المستأجر فلا ينقلب إلى غيره. وأما أنه لا قضاء، فلأن من له الحج لم يُفسده فلا يؤثر فعل غيره فيه. ولم يعزُ الحناطي هذا المذهب إلى المزني لكن قال: إنه حكاه قولاً. وإذا قلنا بظاهر المذهب، فإن كانت الإجارة على العين انفسخت، والقضاء الذي يأتي به الأجير يقع عنه. وإن كانت في الذمة لم تنفسخ. وعمن يقع القضاء؟ فيه وجهان، وقيل قولان:

أحدهما: عن المستأجر، لأنه قضاء الأول، ولولا فساده لوقع عنه.

وأصحهما: عن الأجير، لأن القضاء يحكي الأداء، والأداء واقع عن الأجير، فعلى هذا يلزمه سوى القضاء حجة أخرى للمستأجر، فيقضي عن نفسه ثم يحج عن المستأجر في سنة أخرى أو ينيب من يحج عنه تلك السنة. وحيث لا تنفسخ الإجارة، فللمستأجر خيار الفسخ لتأخير المقصود. وفرق أصحابنا العراقيون بين أن يستأجر المعضوب وبين أن تكون الإجارة لميت في ثبوت الخيار، وقد سبق نظيره والكلام عليه، والمواضع المحتاجة إلى العلامة بالزاي بيِّنة.

---

(١) «التهذيب» (٣/ ٢٤٩).

قال:

(الخامسة: لو أحرمَ عنه ثم نوى الصرفَ إلى نفسِه لم ينصرفْ إليه، وسقطَتْ أُجرتُه على أحدِ القولَين، لأنه أعرَضَ عنها).

إذا أحرم الأجير عن المستأجر ثم صرف الإحرام إلى نفسه ظناً منه بأنه ينصرف وأتم الحج على هذا الظن، فالحج للمستأجر. وفي استحقاق الأجير الأجرة قولان:

أحدهما: أنه لا يستحق، لأنه أعرض عنها حيث قصد بالحج نفسه.

وأصحهما: أنه يستحق لصحة العقد في الابتداء وحصول غرض المستأجر.

وهذا الخلاف يجري فيما إذا دفع ثوباً إلى صباغ ليصبغه فأمسكه وجحده وصبغه لنفسه ثم رده، هل يستحق الأجرة؟ وقس على هذا نظائره. وإذا قلنا باستحقاق الأجرة، فالمستحق المسمى أو أجرة المثل؟ حكى صاحب «التتمة» فيه وجهين: أصحهما الأول.

* * *

قال:

(السادسة: من ماتَ في أثناءِ الحجّ؛ فهل للوارثِ أن يستأجرَ أجيراً ليبنيَ على حجِّه؟ فيه قولان. فإن جوَّزْنا ذلك؛ فإن ماتَ بينَ التحلُّلَينِ أحرمَ الأجيرُ إحراماً حُكمُه ألا يَحرُمَ اللُّبسُ والقَلْم، لأنه بناءٌ على ما سبق؛ فهو كالدوام، فعلى هذا؛ إذا ماتَ الأجيرُ في أثناءِ الحجِّ استحقَّ قِسطاً من الأُجرة، لأنّ ما سبقَ لم يحبَط. وإن قلنا: لا يُمكِنُ البناء؛ فقد حبِطَ حقُّ[1] المستأجِر، ففي استحقاقِه شيئاً وجهان.

ولو ماتَ قبلَ الإحرام؛ ففي استحقاقِه قِسطاً لسفرِه وجهانِ مُرتَّبان وأولى بأن لا يستحقّ، لأنّ السفرَ لم يتَّصلْ بالمقصود).

غرض الفصل الكلام فيما إذا مات في أثناء الحج، وقد قدم عليه مقدمة. وهي: أن الحاج لنفسه، إذا مات في أثناء الحج، هل يجوز البناء على حجه؟ فيه قولان شبهوهما بالقولين في جواز البناء على الأذان والخطبة، وفي جواز الاستخلاف وإن اختلفت الصور في الأظهر منها.

الجديد الصحيح: أنه لا يجوز البناء على الحج، لأنه عبادة مستقلة يفسد أولها بفساد آخرها، فأشبهت الصوم والصلاة، ولأنه لو أحصر فتحلل ثم زال الحصر فأراد البناء عليه لا يجوز، فإذا لم يجز له البناء على فعل نفسه، فأولى أن لا يجوز لغيره البناء على فعله.

والقديم: الجواز، لأن النيابة جارية في جميع أفعال الحج، فتجري في بعضها كتفرقة الزكاة.

---

(١) في (ز): «فقد حبط في حق». (م ع).

التفريع:

إن لم نجوز البناء، حبط المأتي به إلا في حق الثواب، ووجب الإحجاج من تركته إذا كان مستقراً في ذمته. وإن جوزنا البناء، فإما أن يتفق الموت وقد بقي وقت الإحرام بالحج، أو حين لم يبقَ وقته.

فأما في الحالة الأولى، فيُحرم النائب بالحج، ويقف بعرفة إن لم يقف الأصيل، ولا يقف إن وقف ويأتي ببقية الأعمال. ولا بأس بوقوع إحرام النائب وراء الميقات، فإنه مبني على إحرام أُنشئ منه.

وأما في الحالة الثانية، فبم يُحرم؟ فيه وجهان:

أحدهما ـ وبه قال أبو إسحاق ـ: أنه يُحرم بعمرة لفوات وقت الإحرام بالحج، ثم يطوف ويسعى. فيجزئانه عن طواف الحج وسعيه، ولا يبيت ولا يرمي، فإنهما ليسا من أعمال العمرة، ولكنهما يجبران بالدم.

وأصحهما: أنه يُحرم بالحج أيضاً، ويأتي ببقية الأعمال، لأنه لو أحرم بالعمرة للزمه أفعال العمرة، ولما انصرف إلى الحج، والإحرام المبتدأ هو الذي يمتنع تأخيره عن أشهر الحج. وهذا ليس إحراماً مبتدأ، وإنما هو مبني على ما سبق. وعلى هذا فلو مات بين التحللين، أحرم النائب إحراماً لا يُحرِّم اللبس والقلم، وإنما يُحرِّم النساء، لأن إحرام الأصل لو بقي لكان بهذه الصفة.

واعلم أن الإمام[1] رحمه الله حكى الوجه الأول عن العراقيين، ونسب الثاني إلى المراوزة. ولعل نسبة الثاني إلى المراوزة بمعنى أنه الذي أوردوه، ولا تستمرُّ نسبته إليهم بمعنى أنهم أبدعوه. ولا نسبة الأول إلى العراقيين بمعنى أنهم اختاروه، ولا

---

(١) «نهاية المطلب» (٤/ ٣٧٩).

أنهم اقتصروا على ذكره، لأن كتبهم مشحونة بحكاية الوجهين، وناصة على ترجيح الثاني منهما.

وجميع ما ذكرنا فيما إذا مات قبل حصول التحللين. فأما إذا مات بعد حصولهما، فقد قطع صاحب «التهذيب»[1] وغيره بأنه لا يجوز البناء، والحالة هذه؛ إذ لا ضرورة إليه لإمكان جبر ما بقي من الأعمال بالدم، وأوهم بعضهم إجراء الخلاف فيه. والله أعلم.

إذا عرفت هذه المقدمة فنقول: لموت الأجير أحوال:

أحدها: أن يكون بعد الشروع في الأركان وقبل الفراغ منها، فهل يستحق شيئاً من الأجرة؟ فيه قولان:

أحدهما: لا، لأنه لم يسقط الفرض عن المستأجر وهو المقصود. فأشبه ما لو التزم له مالاً ليرد عبده الآبق إليه فرده إلى بعض الطريق ثم هرب.

والثاني: نعم[2]، لأنه عمل بعض ما استؤجر له فاستحق بقسطه من الأجرة، كما لو استأجر لخياطة ثوب فخاط بعضه ثم اختلفوا.

فصار صائرون إلى أن القولين مبنيان على أن البناء على الحج هل يجوز أم لا؟ إن منعناه لم يلزم شيء من الأجرة، لأن المستأجر لم ينتفع بما فعله. وإن جوّزناه لزم. وفي كلام أصحابنا العراقيين ما ينفي هذا البناء لأمرين:

أحدهما: أن ابن عبدان ذكر أن الجديد استحقاق الأجرة. والقديم خلافه. وذلك على عكس المنقول في جواز البناء.

---

(١) «التهذيب» (٣/ ٢٤٩).

(٢) وهو المذهب عند فقهاء الشافعية. انظر: «الروضة» (٢/ ٣٠٥).

والثاني: أن كلمة الأصحاب متفقة على ترجيح قول المنع من قولي البناء، وقد حكم كثير منهم بترجيح قول الاستحقاق، إما صريحاً فقد ذكره الكرخي وغيره، وإما دلالة. فلأنهم أشاروا إلى أن مأخذ القولين أن هذا العقد يلحق بالإجارات أو بالجعالات من حيث إن المقصود عاقبة الأمر وقطع المسافة ليس بمقصود ولا بد منه. ثم إنهم استبعدوا إلحاقه بالجعالات وعدّوه إجارة. ومعلوم أن الإجارة تُستحق بعض الأجرة ببعض العمل. وأورد الإمام[1] رضي الله عنه طريقة متوسطة بينهما، وتابعه صاحب الكتاب فقالا: إن جوّزنا البناء استحق قسطاً من الأجرة لا محالة، لأن المستأجر بسبيل من إتمامه. وإن لم نجوزه ففي الاستحقاق الخلاف.

ووجه عدم الاستحقاق: أن ما عمله قد حبط ولم ينتفع المستأجر به. ووجه الاستحقاق أنه ينفعه في الثواب وإن لم ينفعه في الإجزاء، وقد أتى الأجير بما عليه، والموت ليس إليه. والمشهور من الخلاف القولان، وصاحب الكتاب نقلهما وجهين.

فإن قلنا: إنه لا يستحق شيئاً، فذلك فيما إذا مات قبل الوقوف بعرفة. فإن مات بعده فقد حكى الحناطي فيه وجهين، والأظهر أنه لا فرق.

وإن قلنا: إنه يستحق شيئاً، فالأجرة تسقط على الأعمال وحدها أم عليها مع السير؟ فيه طريقان، قال الأكثرون: هو على قولين:

أحدهما: أنها تسقط على الأعمال وحدها، لأن الأجرة تُقابل المقصود، والسير تسبب إليه وليس من المقصود في شيء.

وأظهرهما: أنها تسقط على العمل والسير جميعاً، لأن للوسائل حكم المقاصد،

(١) «نهاية المطلب» (٤/ ٣٨٠).

وتعب الأجير في السير أكثر، فيبعد أن لا يُقابَل بشيء.

وقال ابن سريج رحمه الله: إن قال: استأجرتك لتحج عني، فالتوزيع على الأعمال وحدها، وإن قال: لتحج من بلد كذا، فالتوزيع على السير والأعمال جميعاً. ونزّل النصين على الحالين.

ثم هل يبني على ما فعله الأجير؟ ينظر، إن كانت الإجارة على العين انفسخت ولا بناء لورثة الأجير كما لم يكن له أن ينيب بنفسه.

وهل للمستأجر أن يستأجر من يُتمَّه؟ يبنى على القولين في جواز البناء؛ إن جوزناه فله ذلك وإلا فلا.

وإن كانت الإجارة على الذمة، فإن قلنا: لا يجوز البناء، فلِوَرَثَة الأجير أن يستأجروا من يحج عمن استؤجر له، فإن أمكنهم الإحجاج عنه في تلك السنة لبقاء الوقت فذاك، وإن تأخر إلى السنة الأخرى ثبت الخيار كما سبق. وإن جوزنا البناء، فلورثة الأجير أن يتموا الحج، ثم القول في أن النائب بمَ يُحرم، وفي حكم إحرامه بين التحللين على ما سبق.

الحالة الثانية: أن يكون بعد الأخذ في السير وقبل الإحرام. فالمنقول عن نصه في عامة كتبه أنه لا يستحق شيئاً من الأجرة، لأنه بسبب لا يتصل بالمقصود، فصار كما لو قرب الأجير على البناء الآلات من موضع البناء ولم يبن لم يستحق شيئاً. وعن أبي بكر الصيرفي والإصطخري أنه يستحق قسطاً من الأجرة، لأنهما أفتيا سنة حصر القرامطة الحجيج بالكوفة بأن الأُجراء يستحقون من الأجرة بقدر ما عملوا.

ووجهه: أن الأجرة تقع في مقابلة السير والعمل جميعاً، ألا ترى أنها تختلف باختلاف المسافة طولاً وقصراً.

وفصَّل ابن عبدان المسألة فقال: إن قال: استأجرتك لتحج من بلد كذا، فالجواب على ما قالاه. وإن قال: على أن تحج، فالجواب على ما هو المشهور، وهذا كالتفصيل الذي مر عن ابن سريج.

الحالة الثالثة ـ ولم يذكرها في الكتاب ـ: أن يكون موته بعد إتمام الأركان وقبل الفراغ من سائر الأعمال فينظر، إن فات وقتها أو لم يفت ولكن لم نجوز البناء، فيُجبر بالدم من مال الأجير. وفي ردّ شيء من الأجرة الخلاف السابق. وإن جوزنا البناء، فإن كانت الإجارة على العين انفسخت ووجب رد قسطها من الأجرة. واستأجر المستأجر من يرمي ويبيت، ولا دم على الأجير. وإن كانت على الذمة، استأجر وارث الأجير من يرمي ويبيت، ولا حاجة إلى الإحرام، لأنهما عملان يؤتى بهما بعد التحللين، ولا يلزم الدم، ولا يُردّ شيء من الأجرة، ذكره في «التتمة».

قال:

(السابعة: لو أُحصِرَ فهو كما لو مات ولو فاتَ الحجُّ فهو كالإفساد، لأنه يوجبُ القضاءَ ولا يستحقُّ شيئاً).

لو أُحصر الأجير، فله التحلل كما لو أُحصر الحاج لنفسه.

فإن تحلل، فعمن يقع ما أتى به؟ فيه وجهان:

أصحهما: عن المستأجر كما لو مات، إذ لم يوجد من الأجير تقصير.

والثاني: عن الأجير كما لو أفسده، لأنه لم يحصل غرضه. فعلى هذا، دم الإحصار على الأجير. وعلى الأول، هو على المستأجر. وفي استحقاقه شيئاً من الأجرة الخلاف المذكور في الموت.

وإن لم يتحلل وأقام على الإحرام حتى فاته الحج، انقلب الحج إليه كما في صورة الإفساد، ثم يتحلل بعمل عمرة وعليه دم الفوات.

ولو فُرض الفوات بنوم أو تأخّر عن القافلة وغيرهما من غير إحصار، انقلب المأتي به إلى الأجير أيضاً كما في الإفساد لاشتراكهما في إيجاب القضاء، ولا شيء للأجير[١]. ومن الأصحاب من أجرى فيه الخلاف المذكور في الموت.

ولا يخفى بعد الوقوف على ما ذكرنا أن قوله: (لو أحصر فهو كما لو مات)، أراد به ما إذا أحصر وتحلل. وأنه يجوز أن يعلم قوله: (كما لو مات)، بالواو، لأنا حكينا وجهاً أنه إذا تحلل وقع المأتي به عن الأجير. وذلك الوجه غير جارٍ في الموت، فلا يكون الإحصار كالموت على ذلك الوجه، وأنه لو أعلم قوله: (فهو كالإفساد)، بالواو، وكذا قوله: (ولا يستحق شيئاً). وقوله: (ولا يستحق شيئاً)، جارٍ مجرى التوكيد والإيضاح، وإلا ففي التشبيه بالإفساد ما يُغني عنه، والله أعلم. هذا تمام الكلام في المقدمة الأولى.

* * *

(١) وهو المذهب عند فقهاء الشافعية. انظر: «الروضة» (٢/ ٣٠٧).

قال رحمه الله:

(المُقدِّمة الثانية: المواقيت:

والميقاتُ الزمانيُّ للحجّ: شهرُ شوّالَ (ح) وذو القِعدة، وتسعٌ من ذي الحِجّة. وفي ليلةِ العيدِ إلى طلوعِ الفجرِ وجهان).

ميقات الحج والعمرة ينقسم إلى زماني ومكاني.

أما الزماني: فالكلام فيه في الحج ثم في العمرة[1].

أما الحج: فوقت الإحرام به شوال وذو القعدة وتسع ليال بأيامها من ذي الحجة. وفي ليلة النحر وجهان حكاهما الإمام[2] وصاحب الكتاب، أصحهما ـ ولم يورد الجمهور سواه ـ: أنها وقت له أيضاً، لأنها وقت للوقوف بعرفة. ويجوز أن يكون الوجه الآخر صادراً ممن يقول إنها ليست وقتاً له، وسيأتي بيان ذلك الخلاف في موضعه.

واعلم أن لفظ الشافعي رضي الله عنه في «المختصر»[3]: «وأشهر الحج: شوال وذو القعدة وتسع من ذي الحجة وهو يوم عرفة، فمن لم يدركه إلى الفجر من يوم النحر فقد فاته الحج».

---

(١) العمرة: هي الحج الأصغر. والجمع عُمَرٌ وعُمَرات. وهي في اللغة اسم من الاعتمار، وأصلها: القصد إلى مكان عامر. ثم غلب على الزيارة على وجه مخصوص إلى الكعبة. وفي الشرع: عبادة يلزمها طواف وسعي. وقال بعضهم: قصد الكعبة للنسك الآتي بيانه.
انظر: «المصباح» ص٤٢٩، «الصحاح» (٢/ ٧٥٧)، «إرشاد الساري» ص٣٠٦، «الخرشي» (٢/ ٢٨٠)، «المجموع» (٧/ ٢)، «أسنى المطالب» (١/ ٤٤٣).

(٢) «نهاية المطلب» (٤/ ٣١١).

(٣) انظر: (٩/ ٧١).

وفيه مباحثتان:

إحداهما: قوله: «وهو يوم عرفة»، قال المسعودي: معناه: والتاسع يوم عرفة، وفيه معظم الحج. وقوله: «فمن لم يدركه»، اختلفوا في تفسيره. فقال الأكثرون: أراد من لم يُدرك الإحرام بالحج إلى الفجر من يوم النحر. وقال المسعودي: أراد من لم يُدرك الوقوف بعرفة.

الثانية: اعترض ابن داود[1] فقال: قوله: (وتسع من ذي الحجة)، إما أن يريد به الأيام أو الليالي. إن أراد الأيام فاللفظ مختل، لأن جَمْع المذكّر في العدد بالهاء كما قال الله تعالى: ﴿وَثَمَٰنِيَةَ أَيَّامٍ﴾ [الحاقة: ٧]، وإن أراد الليالي فالمعنى مختلّ، لأن الليالي عنده عشر لا تسع. قال الأصحاب: هاهنا قسم آخر، وهو أن يريد الأيام والليالي جميعاً. والعرب تقلب التأنيث في العدد، ولذلك قال الله تعالى: ﴿أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ [البقرة: ٢٣٤] وقال ﷺ: «واشترطي الخيار ثلاثاً»[2]، والمراد الأيام والليالي. ثم هب أن المراد الليالي ولكن أفردها بالذكر، لأن أيامها ملحقة بها.

فأما الليلة العاشرة، فنهارها لا يتبعها. فأفردها بالذكر حيث قال: «فمن لم يدركه إلى الفجر من يوم النحر»، وهذا على تفسير الأكثرين. وأما على تفسير المسعودي فلمن يمنع إنشاء الإحرام ليلة النحر أن يتمسك بظاهر قوله: (وتسع من ذي الحجة)، ولا يلزمه إشكال ابن داود.

وأعلم قوله في الكتاب: (وتسع من ذي الحجة)، بالحاء والألف[3]، لأنها

---

(١) وهو أبو بكر الظاهري، انظر: «المجموع» (٧/ ١٤٣).

(٢) وقوله ﷺ: «اشترطي الخيار ثلاثاً» أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه في كتاب الرد على أبي حنيفة (٧/ ٣٠٦) بلفظ: «فأنت بالخيار ثلاثاً». انظر للتفصيل أيضاً: «نصب الراية» (٤/ ٧).

(٣) انظر: «حاشية ابن عابدين» (٢/ ٤٧١)، «إرشاد الساري» ص٣٣، «الإنصاف» (٣/ ٤٣١).

يقولان: وعشر من ذي الحجة بأيامها[١]. وبالميم، لأنه يقول: وذي الحجة كله. قال جماعة من الأصحاب: وهذا اختلاف لا يتعلق به حكم. وعن القفال أن فائدة الخلاف مع مالك كراهة العمرة في ذي الحجة، فإن عنده تكره العمرة في أشهر الحج[٢]. ثم اتفق مالك وأبو حنيفة وأحمد رحمهم الله على أن الإحرام بالحج ينعقد في غير أشهره، إلا أنه مكروه[٣].

ويجوز أن يعلم قوله: (وتسع من ذي الحجة)، بالواو أيضاً، لأن المحاملي حكى في «الأوسط» قولاً عن «الإملاء» كمذهب مالك.

وقوله: (والميقات الزماني للحج)، أي للإحرام به. فأما الأفعال فسيأتي بيان أوقاتها.

قال:

(وأما العُمرة: فجميعُ السنةِ وقتُها. ولا تُكرَهُ في وقتٍ أصلاً، إلا للحاجِّ العاكفِ بمِنى في شُغلِ الرمي والمَبيت، فلا تنعقدُ عُمرتُه لعجزِه عن التشاغُلِ به في الحال. ولو أحرمَ قبلَ أشهُرِ الحجِّ بحجٍّ انعقدَ إحرامُه، ويتحلَّلُ بعملِ عُمرة. وهل تقعُ عن عُمرةِ الإسلام؟ فيه قولان).

السنة كلها وقت للإحرام بالعمرة، ولا يختص بأشهر الحج. روي أنه ﷺ قال:

---

(١) انظر: «الخرشي» (٢/ ٣٠٠).

(٢) والذي عليه فقهاء المالكية في وقت الإحرام للعمرة المفردة أنه يجوز في أي وقت من السنة ولو في أشهر الحج ويوم عرفة ويوم النحر وأيام التشريق، إلا أنه يكره لمحرم الحج بعد الرمي وطواف الإفاضة وقبل غروب اليوم الرابع من أيام النحر.
انظر: «الخرشي» (٢/ ٣٠٠ - ٣٠١)، «الشرح الصغير» (٢/ ١٨).

(٣) انظر: «حاشية ابن عابدين» (٢/ ٨٧٢)، «الخرشي» (٢/ ٣٠٠)، «كشاف القناع» (٢/ ٤٠٥).

«عمرة في رمضان تعدل حجة»[١]. واعتمرت عائشة رضي الله عنها من التنعيم ليلة المحصب[٢]، وهي الليلة التي يرجعون فيها من منى إلى مكة. ولا يُكره في وقت منها، وبه قال أحمد[٣]. وقال أبو حنيفة: يُكره في خمسة أيام: يوم عرفة ويوم النحر وأيام التشريق[٤]، وقد قدمنا عن مالك كراهيته في أشهر الحج، وتوقف الشيخ أبو محمد في ثبوته عنه.

لنا: أن كل وقت لا يُكره فيه القِران بين النسكين لا يُكره فيه الإفراد بأحدهما، أما على رأي أبي حنيفة، فكما قيل يوم عرفة، وأما على مالك، فكالإفراد بالنسك الآخر.

ولا يُكره أن يعتمر في السنة مراراً، بل يُستحب الإكثار منها[٥].

وعن مالك: أنه لا يعتمر في السنة إلّا مرة[٦].

لنا: ما روي أنه ﷺ أعمر عائشة رضي الله عنها في سنة واحدة مرتين، وقد يمتنع الإحرام بالعمرة لا باعتبار الوقت بل باعتبار عارض، كمن كان محرماً بالحج لا

---

(١) متفق عليه. وهو عند البخاري في باب عمرة في رمضان (٢/ ٢٠٠)، وعند مسلم في باب فضل العمرة في رمضان (٢/ ٩١٧).

(٢) متفق عليه من حديث عائشة، وهو عند البخاري في باب كيف تُهِلّ الحائض والنفساء (٢/ ١٤٨)، وفي كتاب الحيض، باب كيف تهل الحائض بالحج والعمرة (١/ ٨٢)، وعند مسلم في باب بيان وجه الإحرام (٢/ ٨٧٢).

(٣) انظر: «المغني والشرح الكبير» (٣/ ٢٣٨)، «كشاف القناع» (٢/ ٥٢٠).

(٤) انظر: «حاشية ابن عابدين» (٢/ ٤٧٣)، «إرشاد الساري» ص٣٠٧.

(٥) وبه قال فقهاء الحنفية والحنبلية.
انظر: «إرشاد الساري» ص٣٠٨، «كشاف القناع» (٢/ ٥٢٠).

(٦) والذي عليه فقهاء المالكية في تكرار العمرة في السنة: أنه يكره تكرار العمرة في العام الواحد، وإنما يطلب كثرة الطواف. انظر: «الشرح الصغير» (٢/ ٧٣).

يجوز له إدخال العمرة على أظهر القولين كما سنشرحه. وإذا تحلل عن الحج التحللين وعكف بمنى لشغل المبيت والرمي، لم ينعقد إحرامه بالعمرة لعجزه عن التشاغل بأعمالها في الحال، نصّ عليه.

قال الإمام[1]: وكان من حق تلك المناسك أن لا تقع إلا في زمان التحلل، فإن نفر النفر الأول، فله الإحرام بها لسقوط بقية الرمي عنه.

ثم في الفصل مسألة تتعلق بوقت الإحرام بالحج، وهي: أنه لو أحرم بالحج في غير أشهر الحج ما حكمه؟ لا شك في أنه لا ينعقد إحرامه بالحج، ثم إنه نص في «المختصر»[2]: على أنه يكون عمرة. وفي موضع آخر: على أنه يتحلل بعمل عمرة. وللأصحاب فيه طريقان:

أظهرهما: أن المسألة على قولين:

أصحهما: أن إحرامه ينعقد بالعمرة، لأن الإحرام شديد التشبث واللزوم، فإذا لم يقبل الوقت ما أحرم به، انصرف إلى ما يقبله.

والثاني: أنه لا ينعقد بعمرة ولكن يتحلل بعمل عمرة كما لو فات حجه، لأن كل واحد من الزمانين ليس وقتاً للحج. فعلى الأول إذا أتى بأعمال العمرة، سقطت عنه عمرة الإسلام إذا قلنا بافتراضها. وعلى الثاني لا تسقط.

وشبهوا القولين بالقولين في التحرم بالصلاة قبل وقتها، هل تنعقد نافلة؟ لكن الأظهر هناك أنه إن كان عالماً بالحال لم تنعقد نافلة، وهاهنا الأظهر انعقاد عمرةٍ بكل حال لقوة الإحرام، ولهذا ينعقد مع السبب المفسد له بأن أحرم مجامعاً.

---

(١) «نهاية المطلب» (٤/ ١٦٦).

(٢) انظر: (٩/ ٧١).

والطريق الثاني: نفي القولين، وله طريقان:

أشهرهما: القطع بأنه يتحلل بعمل عمرة ولا ينعقد إحرامه عمرة، لأنه لم ينوها.

والثاني: حكى الإمام[1] عن بعض التصانيف أن إحرامه ينعقد مُبهماً، إن صرفه إلى العمرة كان عمرة صحيحة وإلا تحلل بعمل عمرة، والنصان يُنزَّلان على هذين الحالين.

وقد عرفت من هذا أن المذكور في الكتاب طريق القولين، ولما كانا متفقين على انعقاد الإحرام، وعلى أنه لا بد من عمل عمرة، وإذا أتى به تحلل لا جرم جزم بانعقاد الإحرام وحصول التحلل، وردَّ القولين إلى الاحتساب به عن عمرة الإسلام.

ولك إعلام قوله: (قولان)، بالواو للطريق الثاني.

ولو أحرم قبل أشهر الحج إحراماً مطلقاً، فإن الشيخ أبا علي خرجه على وجهين يأتي ذكرهما فيما إذا أحرم بالعمرة قبل أشهر الحج، ثم أدخل عليها الحج في أشهره[2]. هل يجوز؟

إن قلنا: يجوز، انعقد إحرامه مبهماً، فإذا دخل أشهر الحج فهو بالخيار في جعله حجاً أو عمرةً أو قِراناً. ويُحكى هذا عن الخضري.

وإن قلنا: لا يجوز، انعقد إحرامه بعمرة، وهذا هو جواب الجمهور في هذه المسألة.

---

(١) «نهاية المطلب» (٤/ ١٦٦).

(٢) والمذهب الذي قطع به جمهور الشافعية أنه ينعقد إحرامه عمرة.
انظر: «الروضة» (٢/ ٣١١).

والقاطعون بأنه يتحلل بعمل عمرة في الصورة الأولى نزَّلوا نصه في «المختصر» على هذه الصورة، والله أعلم.

قال رحمه الله:

(أما الميقاتُ المكانيّ: فهو في حقِّ المُقيمِ بمكّة: خِطّةُ مكّةَ على رأي، وخِطّةُ الحرَمِ على رأي. والأفضلُ أن يُحرِمَ من بابِ دارِه، فإن أحرمَ خارجَ الحرَمِ فهو مسيء).

تكلم في الميقات المكاني في الحج ثم في العمرة، وفي الحج في حق المقيم بمكة وغيره.

أما المقيم بمكة: إذا أراد الحج مكياً كان أو غيره، فإنه يُحرم منها. وميقاته نفس مكة أو خِطّة الحرم كلها؟ فيه وجهان، وقال الإمام[1]: قولان:

أصحهما: نفس مكة لما سيأتي من خبر ابن عباس رضي الله عنهما في المواقيت. فعلى هذا، لو فارق البنيان وأحرم في حد الحرم فهو مسيء، يلزمه أن يريق دماً إن لم يعُد، كما لو جاوز خطة قرية هي ميقات ثم أحرم.

والثاني: أن ميقاته خطة الحرم لاستواء مكة وما وراءها من الحرم في الحرمة.

ولهذا لا يكفي المكي إذا أراد أن يُحرم بالعمرة أن يخرج عن خطة مكة، بل يحتاج إلى الخروج عن الحرم، فعلى هذا، إحرامه في الحرم بعد مجاوزة العمران ليس بإساءة.

أما إذا أحرم بعد مجاوزة الحرم فقد أساء وعليه الدم، إلا أن يعود قبل الوقوف بعرفة، إما إلى مكة على الوجه الأول، أو إلى الحرم على الثاني. فيكون حينئذ كمن قدّم الإحرام على الميقات.

---

(١) «نهاية المطلب» (٤/ ٢١٣).

وقوله في الكتاب: (على رأي... وعلى رأي)، مفسَّر بالقولين على ما رواه الإمام رحمه الله، وبالوجهين على ما رواه المصنف في «الوسيط»[١] وصاحبا «التتمة» و«المعتمد».

ثم من أي موضع أحرم من عمران مكة جاز، وما الأفضل؟ فيه قولان:

أحدهما: أن الأفضل أن يتهيأ للإحرام ويُحرم في المسجد قريباً من البيت.

وأظهرهما: أن الأفضل أن يُحرم من باب داره ويأتي المسجد محرماً. وهذا هو الذي أجاب به في الكتاب. ويدل عليه ما روي أنه ﷺ قال: «إن أفضل حج أن تحرُم من دويرة أهلك»[٢].

قال:

(أما الآفاقيّ: فميقاتُ من يتوجَّهُ من جانبِ المدينة: ذو الحُلَيفة، ومن الشام: الجُحْفة، ومن اليمن: يَلَملَم، ومن نَجْدِ اليمنِ ونَجْدِ الحِجاز: قَرْن، ومن جهةِ المشرق: ذاتُ عِرْق. وهذه المواقيتُ لأهلِها ولكلِّ من مرَّ بها. والذي مَسكنُه بينَ الميقاتِ وبينَ مكّةَ فميقاتُه من مَسكنِه. والذي جاوزَ الميقاتَ لا على قصدِ النُسك؛ فإن عنَّ له النُّسكُ فميقاتُه من حيثُ عنَّ له).

---

(١) «الوسيط» (٢/ ٦١٢).

(٢) أخرجه البيهقي من حديث أبي هريرة في باب من استحب الإحرام من دويرة أهله (٥/ ٣٠) وفي إسناده جابر بن نوح. وقال البيهقي: «في رفعه نظر». وأخرجه الحاكم في «المستدرك» من حديث علي، أن علياً فسر الإتمام في قوله تعالى: ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾ [البقرة: ١٩٦]: تُحرم من دويرة أهلك. وقال الحاكم: «وهذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يُخرجاه» (٢/ ٣٠٣)، وقال ابن حجر في «التلخيص» (٧/ ٧٩): «وإسناده قوي».

غير المقيم بمكة: إما أن يكون مسكنه وراء المواقيت الشرعية وهو الآفاقي، أو بينهما وبين مكة. والأول إذا انتهى إلى الميقات، فإما أن يكون مريداً للنسك أو لا يكون. فهؤلاء ثلاثة أصناف.

ولا بد أولاً من بيان المواقيت الشرعية وهي:

في حق المتوجهين من المدينة: ذو الحُلَيْفَة. وهو على عشر مراحل من مكة، وعلى ميل من المدينة.

وفي حق المتوجهين من الشام ومصر والمغرب: الجُحْفَة. وهي على خمسين فرسخاً من مكة.

وفي حق المتوجهين من تهامة اليمن: يَلَمْلَم، وقد يسمى: أَلَمْلَم.

وفي حق المتوجهين من نجد اليمن ونجد الحجاز: قَرْن.

وفي حق المتوجهين من جهة المشرق والعراق وخراسان: ذات عِرْق. وكل واحد من هذه الثلاثة من مكة على مرحلتين.

وقد ذكر الأئمة: أن اليمن يشتمل على نجد وتهامة وكذلك الحجاز، وإذا أطلق ذكر نجدٍ كان المراد منه نجد الحجاز، وميقات النجدين جميعاً قَرْن. وإذا قلنا: إن ميقات اليمن يَلَمْلَم أردنا به تهامتها لا كل اليمن.

واعلم أن ما عدا ذات عِرق[1] من هذه المواقيت منصوص عليه، روي في الصحيح عن ابن عباس رضي الله عنهما أن النبي ﷺ وقّت لأهل المدينة ذا الحُلَيفة،

---

(١) ذات عرق: ميقات أهل العراق، وهو من قبل نجد عن مكة نحو مرحلتين. ويقال: هو من نجد الحجاز. انظر: «المصباح» ص٧٧ وص٤٠٥، «معجم البلدان» (٤/ ١٠٧).

ولأهل الشام الجُحْفة، ولأهل نجد قَرْن المَنَازِل، ولأهل اليمن يَلَمْلَم. هُنَّ لَهُنَّ ولمن أتى عليهنَّ من غيرِهنَّ، مِـمَّن أراد الحج والعمرة. ومَن كان دون ذلك فَمِن حيثُ أنشأ، حتى أهل مكة من مكة[١]. واختلفوا في ذات عرق على وجهين:

أحدهما: أن توقيته مأخوذ من الاجتهاد، لما روي عن طاوس أنه قال: «لم يوقّت رسول الله ﷺ ذات عرق ولم يكن حينئذ أهل المشرق أي مسلمين»[٢]، وفي الصحيح عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: لما فُتِح هَذَان المصران أَتَوْا عمر رضي الله عنه فقالوا: «يا أمير المؤمنين، إن رسول الله ﷺ حدّ لأهل نجدٍ قرناً وهو جُوْرٌ عن طريقنا، وإنا إن أردنا قَرْناً شقّ علينا»، قال: «فانظروا حذوها من طريقكم»، فحدّ لهم ذات عرق[٣].

الثاني ـ وإليه صغو الأكثرين ـ: أنه منصوص عليه، روي عن عائشة رضي الله عنها أن النبي ﷺ وقّت لأهل المشرق ذات عرق[٤]. ولا يبعد أن ينص عليه والقوم مشركون يومئذ، إذا علم إسلامهم، ويحتمل أن المنصوص لم تبلغ عمر رضي الله عنه والذين أتوه واجتهدوا فَوَافق اجتهادهم النص.

ولو أحرم أهل المشرق من العقيق كان أفضل، وهو وادٍ وراء ذات عرقٍ مما يلي المشرق يقرُبُ منها، لما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما أن النبي ﷺ وقّت لأهل

---

(١) متفق عليه. وهو عند البخاري في باب مُهلّ أهل مكة للحج والعمرة (٢/ ١٤٢)، وعند مسلم في باب مواقيت الحج والعمرة (٢/ ٨٣٨).

(٢) حديث طاوس هذا أخرجه الشافعي في «مسنده» (٩/ ٤٠٣)، وفي «الأم» (٢/ ١٩٩)، والبيهقي في باب ميقات أهل العراق وقال: «هذا هو الصحيح عن عطاء عن النبي ﷺ مرسلاً». وقد رواه الحجاج بن أرطاة، وضعفه ظاهر. (٥/ ٢٨).

(٣) أخرجه البخاري في باب ذات عرق لأهل العراق (٢/ ١٤٣).

(٤) أخرجه أبو داود في باب في المواقيت (٢/ ٢٨٣)، والنسائي في ميقات أهل العراق (٥/ ١٢٥)، وفي الباب عن جابر، أخرجه مسلم في باب مواقيت الحج والعمرة (٢/ ٨٤١).

المشرق العقيق[1]، ولأن ذات عرق مؤقتة بالاجتهاد على أحد الرأيين، فالإحرام مما فوقها أحوط.

وقد يخطر ببالك إذا انتهيت إلى هذه المقام البحث عن (قَرْن) من وجهين:

أحدهما: أنه بتحريك الراء أو تسكينها؟ فإن كان الأول، فهل هو الذي يُنسب إليه أويس رضي الله عنه أم لا؟

والثاني: أنه قال في الخبر: «قرن المنازل» فما هذه الإضافة؟ وهل هو للتمييز عن قرن آخر أم لا؟ والجواب:

أما الأول: فالسماع المعتمد فيه عن المُتْقِنين أنه بالتسكين. ورأيته منقولاً عن أبي عبيد وغيره. ورواه صاحب «الصحاح»[2] بالتحريك وادعى أن أويْساً منسوب إليه.

وأما الثاني: فقد ذكر بعض الشارحين «للمختصر» أن القَرْن اثنان:

أحدهما: في هبوط، يقال له: «قرن المنازل». والآخر: على ارتفاعٍ يقرب منه وهي القرية. وكلاهما ميقات، والله أعلم. إذا عرفت ذلك:

فالصنف الأول: الآفاقي الذي انتهى إلى الميقات وهو يريد النسك، فليس له مجاوزته غير محرم سواء أراد الحج أو العمرة أو القِران. فإن جاوزه فقد أساء وسيأتي حكمه. ولا فرق بين أن يكون من أهل تلك الناحية أو من غيرها، كالمشرقي إذا

---

(١) أخرجه أبو داود في باب في المواقيت (٢/ ٢٨٣)، وأحمد في «مسنده» (١/ ٣٤٤)، والترمذي في باب ما جاء في مواقيت الإحرام لأهل الآفاق، وقال: «هذا حديث حسن صحيح» (٣/ ١٩٥).

(٢) وقال صاحب «الصحاح» (٦/ ٢١٨١): «القرن، بإسكان الراء: موضع، وهو ميقات أهل نجد، منه أويس القرني».

انظر كذلك: «المصباح» ص٥٠١، «تهذيب الأسماء واللغات» (٣/ ٩١).

جاء من المدينة، والشامي إذا جاء من نجد، لقوله ﷺ: «هُنّ لهن ولمن أتى عليهنّ من غيرهنّ»(١).

الثاني: الآفاقي الذي انتهى إلى الميقات وهو غير مريد للنسك؛ فيُنظَر: إن لم يكن على قصد التوجه إلى مكة، ثم عنّ له قصد النسك بعد مجاوزته، فميقاته من حيث عنّ له هذا القصد، ولا يلزمه الرجوع إلى الميقات. وقد أشار إليه في الخبر الذي سبق حيث قال: «فإن كان يريد الحج والعمرة».

وإن كان على قصد التوجه إلى مكة لحاجة غير النسك، ثم عنّ له قصد النسك عند المجاوزة، فينبني هذا على أن من أراد دخول الحرم، هل يلزمه الإحرام بنسك؟ وفيه خلاف مذكور في الكتاب في فصل سنن دخول مكة. فإن ألزمناه، فعليه إنشاؤه من الميقات فيأثم بمجاوزته غير محرم كما إذا جاوزه على قصد النسك غير محرم. وإن لم يلزمه الإحرام، فهو كمن جاوزه غير قاصد للتوجه إلى مكة.

الثالث: الذي مسكنه بين أحد المواقيت وبين مكة. فميقاته مسكنه، يعني القرية التي يسكنها، والحِلَّة التي ينزلها البدوي لقوله ﷺ بعد ذكر المواقيت: «فمن كان دونهنّ فمُهَلُّه من أهله».

وقوله في الكتاب: (والذي جاوز الميقات لا على قصد النسك) إلخ، قد أطلق الكلام فيه إطلاقاً ولا بد من التفصيل الذي ذكرناه. ويجوز أن يعلم قوله: (فميقاته من حيث عنّ له) بالألف(٢)، لأن عند أحمد أنه إذا جاوز غير قاصد لدخول مكة ثم عنّ له قصد النسك يلزمه العود إلى الميقات، فإن لم يعد فعليه دم.

---

(١) هو طرف من حديث ابن عباس الذي سبق تخريجه قريباً (ص: ٦٦٠).

(٢) وهو رواية عن أحمد. والأصح منه أحرم من موضعه ولا شيء عليه. انظر: «المغني والشرح الكبير» (٣/ ٢١٧)، «الإنصاف» (٣/ ٤٢٩).

قال:

(والأحبُّ أن يُحرِمَ من أوَّلِ جُزءٍ من الميقات. وإن أحرمَ من آخِرِه فلا بأس. ولو حاذى ميقاتاً فميقاتُه عندَ المُحاذاة؛ إذ المقصودُ مقدارُ البُعدِ عن مكّة. وإن جاءَ مِن ناحيةٍ لم يُحاذِ ميقاتاً ولا مرَّ به أحرمَ من مَرحَلتَين؛ فإنه أقلُّ المواقيتِ وهو ذاتُ عِرْق).

في الفصل صور:

إحداها: يُستحب لمن يُحرم من بعض المواقيت الشرعية أن يُحرم من أول جزء ينتهي إليه، وهو الطرف الأَبعد من مكة ليقطع الباقي محرماً. ولو أحرم من آخره جاز لوقوع الاسم عليه. ويُستحب لمن ميقاته حِلَّته أو قريته أيضاً أن يُحرم من الطرف الأبعد.

والاعتبار في المواقيت الشرعية بتلك المواضع لا بالقرى والأبنية، حتى لا يتغير الحكم لو خرب بعضها فنُقلت العمارة إلى موضع آخر قريب منه وسمي بذلك الاسم.

الثانية: إذا سلك البحر أو طريقاً في البرّ لا ينتهي إلى واحد من المواقيت المعينة، فميقاته الموضع الذي يحاذي الميقات المعين. فإن اشتبه عليه فليتوخَّ[1]، وطريق الاحتياط لا يخفى.

ولو حاذى ميقاتين يتوسطهما طريقه نظر، إن تساويا في المسافة إلى مكة وإلى طريقه جميعاً، أو في المسافة إلى مكة وحدها، فميقاته الموضع الذي يحاذيهما. وإن

---

(١) كذا في (ز)، وفي غيرها: «فليتأخر». (م ع).

تساويا في المسافة إلى طريقه وتفاوتا في المسافة إلى مكة، ففيه وجهان:

أحدهما: أنه يتخير، إن شاء أحرم من الموضع المحاذي لأبعد الميقاتين، وإن شاء أحرم من الموضع المحاذي لأقربهما.

وأظهرهما ـ وبه قال القفال ـ: أنه يُحرم من الموضع المحاذي لأبعدهما وليس له انتظار الوصول إلى محاذاة الأقرب، كما ليس للآتي من المدينة أن يُجاوز ذا الحُليفة ليُحرم من الجُحفة. وقد يُتصور في هذا القسم محاذاة الميقاتين دفعة واحدة، وذلك بانحراف أحد الطريقين والتوائه لوُعُورَة وغيرها، فلا كلام في أنه يُحرم من موضع المحاذاة. وحكى الإمام[1] وجهين في أنه منسوب إلى أبعد الميقاتين أو أقربهما، قال: وفائدتُهما تظهر فيما إذا جاوز موضع المحاذاة وانتهى إلى حيث يُفضي إليه طريقا الميقاتين وأراد العود لدفع الإساءة ولم يعرف موضع المحاذاة. أيرجع إلى هذا الميقات أم إلى ذلك؟ وتابعه المصنف على رواية الوجهين في «الوسيط»[2]، وكلاهما لا يُصرح بالتصوير في الصورة التي ذكرتها كل التصريح، لكنه المفهوم مما ساقاه ولا أعرف غيره، والله أعلم.

وإن تفاوت الميقاتان في المسافة إلى مكة وإلى طريقه، فالاعتبار بالقرب إليه أو إلى مكة؟ فيه وجهان: أولهما أظهرهما.

واعلم أن الأئمة فرضوا جميع هذه الأقسام فيما إذا توسط بين طريقين يُفضي كل واحد منهما إلى ميقات. ويُمكن تصوير القسم الثالث والرابع في ميقاتين على يمينه أو شماله كذي الحليفة والجحفة، فإن أحدهما بين يدي الآخر. فيجوز فرضهما على اليمين أو الشمال وتساوي قربهما إلى طريقه وتفاوته.

---

(١) «نهاية المطلب» (٤/ ٢١١).

(٢) «الوسيط» (٢/ ٦٠٩).

الثالثة: لو جاء من ناحية لا يُحاذي في طريقها ميقاتاً ولا يمرّ به، فعليه أن يُحرم إذا لم يبقَ بينه وبين مكة إلا مرحلتان. إذ ليس شيء من المواقيت أقل مسافة من هذا القدر.

وقوله في الكتاب: (فإنه أقلّ المواقيت وهو ذات عرق)، إنما كان يحسن أن لو كانت ذات عرق أقل مسافة من كل ما سواها من المواقيت، لكن قد مرّ أن ذات عرق مع يَلَمْلم وقَرن متساوية في المسافة.

قال:

(ومهما جاوزَ ميقاتاً غيرَ مُحرِمٍ فهو مسيء؛ وعليه الدم. ويسقُطُ عنه بأن يعودَ إلى الميقاتِ قبلَ أن يبعُدَ عنه بمسافةِ القَصْر. وإن عادَ بعدَ دخولِ مكّةَ لم يسقط، وإن كان بينَهما فوجهان. ثم ينبغي أن يعودَ أوَّلاً ثم يُحرِمَ من الميقات؛ فإن أحرمَ ثم عادَ مُحرِماً ففي سُقوطِ الدمِ وجهان. ولو أحرمَ قبلَ الميقاتِ كان أحبّ).

الفصل يشتمل على مسألتين:

إحداهما: إذا جاوز الموضع الذي لزمه الإحرام منه غير محرم، أثم وعليه العود إليه والإحرام منه إن لم يكن له عذر. وإن كان كما لو خاف الانقطاع من الرفقة، أو كان الطريق مخوفاً، أو الوقت ضيقاً، أحرم ومضى على وجهه. ثم إذا لم يعد فعليه دم، لما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما موقوفاً ومرفوعاً: «أن من ترك نسكاً فعليه دم»[1]، وإن عاد، فلا يخلو إما أن يعود وينشئ الإحرام منه، أو يعود إليه بعد ما أحرم.

---

(١) أخرجه البيهقي في باب من ترك شيئاً من الرمي حتى يذهب أيام منى (٥/ ١٥٢)، ومالك في «الموطأ» في باب ما يفعل من نسي من نسكه شيئاً (١/ ٤١٩).

فأما في الحالة الأولى: فالذي نقله الإمام[1] وصاحب الكتاب رحمهما الله: أنه إن عاد قبل أن يبعد عن الميقات بمسافة القصر فلا دم عليه، لأنه حافظ على الواجب في تعب تحمله. وإن عاد بعد ما دخل مكة، لم يسقط عنه الدم لوقوع المحذور، وهو دخول مكة غير محرم مع كونه على قصد النسك. وإن عاد بَعْدَ ما بعُد عن الميقات بمسافة القصر فوجهان:

أظهرهما: أنه يسقط كما لو عاد قبل البعد عنه بهذه المسافة.

والثاني: لا يسقط لتأكد الإساءة بانقطاعه عن الميقات حد السفر الطويل. هذا ما ذكراه، والجمهور قضوا بأنه لو عاد وأنشأ الإحرام منه فلا دم عليه. ولم يفصلوا بين أن يُبعد أو لا يبعد، ولا بين أن يدخل مكة أو لا يدخلها. فعليك إعلام قوله: (وإن عاد بعد دخول مكة لم يسقط)، بالواو ومعرفة ما فيه.

وأما الحالة الثانية: وهي أن يُحرم ثم يعود إلى الميقات محرماً. فقد أطلق صاحب الكتاب وطائفة في سقوط الدم فيها وجهين. ورواهما القاضي أبو الطيب قولين. وجه عدم السقوط، وبه قال مالك وأحمد رحمهما الله[2]: تأكد الإساءة بإنشاء الإحرام من غير موضعه. وراعى الإمام[3] رحمه الله مع ذلك ترتيب هذه الحالة على التفصيل المذكور في الأولى فقال: إن قصرت المسافة ففي السقوط الخلاف. وإن طالت فالخلاف مرتب، وأولى بألّا يسقط. فإن دخل مكة فأولى بعدم السقوط من الحالة الأولى.

وظاهر المذهب عند الأكثرين، أن يُفصَّل فيقال: إن عاد قبل أن يتلبس بنسك،

---

(١) «نهاية المطلب» (٤/ ٢٠٨).

(٢) وهو قول فقهاء المالكية، والذي يظهر من كلام فقهاء الحنبلية أنه لو رجع فأحرم من الميقات لا شيء عليه. انظر: «الشرح الصغير» (٢/ ٢٤)، «الإنصاف» (٣/ ٤٢٩)، «المغني والشرح الكبير» (٣/ ٢١٦).

(٣) «نهاية المطلب» (٤/ ٢٠٩).

سقط عنه الدم لقطعه المسافة من الميقات محرماً وأداء المناسك بعده. وإن عاد بعد ما تلبس بنسك، لم يسقط لتأديه بإحرام ناقص. ولا فرق بين أن يكون ذلك النسك ركناً كالوقوف بعرفة، أو سنة كطواف القدوم. ومنهم من لم يجعل للتلبس بالسنة تأثيراً.

وقال أبو حنيفة رحمه الله[١]: إذا أحرم بعد مجاوزة الميقات وعاد قبل أن يتلبس بنسك ولبى سقط عنه الدم، وإن عاد ولم يلبِّ لم يسقط.

وقوله في أول الفصل: (ومهما جاوز ميقاتاً غير محرم فهو مسيء وعليه الدم)، يدخل فيه ما إذا جاوزه عالماً، وما إذا جاوزه جاهلاً أو ناسياً، والأمر على هذا الإطلاق فيما يرجع إلى لزوم الدم، لأنه مأمور بالإحرام من الميقات، والنسيان ليس عذراً في ترك المأمورات كالنية في الصوم والصلاة، بخلاف ما إذا تطيب أو لبس ناسياً، فإنهما من المحظورات، والنسيان عذر فيها كما في الأكل في الصوم والكلام في الصلاة. وأما الإساءة، فهي ثابتة على الإطلاق أيضاً. إن أراد بكونه مسيئاً كونه مقصراً. وإن أراد الإثم، فلا إثم عند الجهل والنسيان. ويجوز أن يعلم قوله: (وعليه الدم) بالحاء[٢]، لأن عند أبي حنيفة رحمه الله الجائي من طريق المدينة إذا لم يكن مدنيّاً لو جاوز ذا الحليفة وأحرم من الجحفة لم يلزمه دم. ويروى ذلك في حق المدني وغيره.

المسألة الثانية: الإحرام من الميقات أفضل أو مما فوقه؟

روى «البويطي» والمزني في «الجامع الكبير»: أنه من الميقات أفضل، وبه قال مالك وأحمد[٣].

---

(١) انظر: «إرشاد الساري» ص٥٨، «حاشية ابن عابدين» (٢/ ٤٥٥).

(٢) وقال فقهاء الحنفية فيه: لم يلزمه الدم ولكن يكره. انظر: «إرشاد الساري» ص٥٦.

(٣) والذي عليه فقهاء المالكية والحنبلية أن أفضل الإحرام من الميقات، ويكره من قبله. انظر: «الشرح الصغير» (٢/ ١٨)، «المغني والشرح الكبير» (٣/ ٢١٥).

وقال في «الإملاء»: «الأحب أن يُحرم من دويرة أهله»، وبه قال أبو حنيفة[١].

وللأصحاب طريقان:

أظهرهما: أن المسألة على قولين:

أحدهما: أنه لا يُستحب الإحرام مما فوقه، لأن النبي ﷺ لم يُحرم إلا من الميقات[٢]، ومعلوم أنه كان يحافظ على ما هو الأفضل، ولأن في الإحرام فوق الميقات تغريراً بالعبادة لما في مصابرته، والمحافظة على واجباته من العسر. ولهذا المعنى أطلق مطلقون لفظ الكراهية على تقديم الإحرام عليه.

وأظهرهما: أن الأحبَّ أن يحرم من دويرة أهله، لأن عمر وعلياً رضي الله عنهما فسرا الإتمام في قوله تعالى: ﴿وَأَتِمُّواْ ٱلْحَجَّ وَٱلْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾ [البقرة: ١٩٦] بذلك[٣].

وروي أنه ﷺ قال: «من أحرم من المسجد الأقصى إلى المسجد الحرام بحجة أو عمرة، غُفِرَ له ما تقدم من ذنبه وما تأخر»[٤].

والطريق الثاني: القطع بالقول الثاني وحمل الأول على التزين بزي المحرمين من غير إحرام على ما يعتاده الشيعة.

ويخرج من فحوى كلام الأئمة طريقة ثالثة وهي: حمل الأول على ما إذا لم يأمن

---

(١) والذي عليه فقهاء الحنفية أن أعيان هذه المواقيت ليست بشرط، ولهذا يصح الإحرام قبلها، بل الواجب عينها أو حذوها. انظر: «إرشاد الساري» ص٥٦.

(٢) لم أقف عليه بهذا اللفظ. وقال ابن حجر في «التلخيص» عند ذكر الحديث (٧/ ٩٣): «هذا لم أجده مروياً هكذا عن أحد». وكأنه أخذ بالاستقراء من حجته ومن عمرته، وفيه نظر كبير».

(٣) سبق تخريج ذلك من حديث أبي هريرة قريباً (ص: ٦٥٨).

(٤) أخرجه أبو داود في باب المواقيت (٢/ ٢٨٤)، وابن ماجَهْ في باب من أهلّ بعمرة من بيت المقدس (٢/ ٩٩٩)، والدارقطني (٢/ ٢٨٣)، وأحمد (٦/ ٢٩٩). وقال أبو داود: «هذا الحديث أي حديث أم سلمة ـ قال غير واحد من الحفاظ: إسناده ليس بالقوي».

على نفسه من ارتكاب محظورات الإحرام، وتنزيل الثاني على ما إذا أمن عليها[١].

وقوله في الكتاب: (ولو أحرم قبل الميقات كان أحب)، يجوز أن يكون جواباً على أظهر القولين على الطريقة الأولى، ويجوز أن يكون ذهاباً إلى الثانية، وهو الذي قصده المصنف على ما أورده في «الوسيط»[٢] فإنه نسب استحباب التقديم إلى القديم، وكراهيته إلى الجديد، وذكر أن الجديد مؤول. وكيفما كان فليكن قوله: (أحب)، معلماً بالواو مع الميم والألف. واعلم أن تسمية أحد القولين قديماً والآخر جديداً لم أره إلا له، والكتب التي عُزي النصان إليها بأسرها معدودة من الجديد.

قال رحمه الله:

(أما العُمرة: فميقاتُها ميقاتُ الحجّ، إلا في حقِّ المكّيِّ والمُقيمِ بها؛ فإنّ عليهم[٣] الخروجُ إلى طَرَفِ الحِلّ ولو بَخطوة في ابتداءِ الإحرام. فإن لم يفعلْ لم يُعتدَّ بعُمرتِه على أحدِ القولَين، لأنه لم يجمَعْ بينَ الحِلِّ والحرَم. والحاجُّ بوقوفِ عَرفةَ جامعٌ بينَهما. وأفضلُ البِقاعِ لإحرامِ العُمرة: الجِعِرّانة، ثم التنعيم، ثم الحُدَيْبيّة).

لما فرغ من الكلام في الميقات المكاني في الحج، اشتغل بالكلام فيه في العمرة، والمعتمر إما أن يكون خارج الحرم أو فيه، فإن كان خارج الحرم، فموضع إحرامه بالعمرة هو موضع إحرامه بالحج بلا فرق. وإن كان في الحرم سواء كان مكياً أو مقيماً

---

(١) وقال النووي في «الروضة» (٢/ ٣١٨): «والأظهر عند أكثر أصحابنا، وبه قطع كثيرون من محققيهم: أنه من الميقات أفضل، وهو المختار أو الصواب للأحاديث الصحيحة فيه، ولم يثبت لها معارض».

(٢) «الوسيط» (٢/ ٦١٠).

(٣) في (ز): «عليهما». (م ع).

بمكة، فالكلام في ميقاته الواجب، ثم في الأفضل.

أما الواجب: فهو أنِ يخرج إلى أدنى الحِلّ ولو بخطوة من أي جانب شاء، لأن عائشة رضي الله عنها لما أرادت أن تعتمر بعد التحلل، أمرها رسول الله ﷺ بأن تخرج إلى الحل فتحرم[1].

فإن خالف وأحرم بها في الحرم، انعقد إحرامه. ثم له حالتان:

إحداهما: أن لا يخرج إلى الحل، بل يطوف ويسعى ويحلق، فهل يجزئه ذلك عن عمرته؟ فيه قولان محكيان عن نصه في «الأم»[2]:

وأصحهما: نعم، وبه قال أبو حنيفة[3]، لأن إحرامه قد انعقد وأتى بعده بالأعمال الواجبة، لكن يلزمه دم لتركه الإحرام من الميقات.

الثاني: أنه لا يُجزئه ما أتى به، لأن العمرة أحد النسكين، فيُشترط فيه الجمع بين الحل والحرم كما في الحج، فإن الحاج لا بد له من الوقوف بعرفة، وإنها من الحل.

التفريع:

إن قلنا بالأول: فلو وطئ بعد الحلق لم يلزمه شيء لوقوعه بعد التحلل.

وإن قلنا بالثاني: فالوطء واقع قبل التحلل لكنه يعتقد كونه بعد التحلل، فهو بمثابة وطء الناسي. وفي كونه مفسداً قولان سيأتي ذكرهما. فإن جعلناه مفسداً، فعليه المضي في الفاسد بأن يخرج إلى الحل ويعود فيطوف ويسعى ويحلق، ويلزمه القضاء

---

(١) متفق عليه من حديث عائشة. وهو عند البخاري في باب قوله تعالى: ﴿ٱلْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَٰتٌ﴾ (٢/ ١٥٠)، وعند مسلم في باب بيان وجوه الإحرام (٢/ ٨٧٢).

(٢) انظر: (١/ ٢٠٨ - ٢٠٩).

(٣) انظر: «إرشاد الساري» ص٥٨.

وكفارة الإفساد، ويلزمه دم للحلق أيضاً لوقوعه قبل التحلل.

والحالة الثانية: أن يخرج إلى الحل ثم يعود، فيطوف ويسعى ويحلق، فيعتدّ بما أتى به لا محالة. وهل يسقط عنه دم الإساءة؟ حكى الإمام[1] رحمه الله فيه طريقين:

أحدهما: تَخْرِيجه على الخلاف المذكور في عود من جاوز الميقات إليه محرماً.

والثاني: القطع بالسقوط[2]. فإن المسيء هو الذي ينتهي إلى الميقات على قصد النسك ثم يجاوزه. وهذا المعنى لم يوجد هنا، بل هو شبيه بمن أحرم قبل الميقات، وهذا هو الذي أورده الأكثرون. فعلى هذا الواجب هو خروجه إلى الحل قبل الأعمال، إما في ابتداء الإحرام أو بعده. وإن قلنا: لا يسقط الدم، فالواجب هو الخروج في ابتداء الإحرام، وقد أشار إليه في «الوسيط»[3] فقال: «ولو بخطوة في ابتداء الإحرام أو دوامه على رأي». وإذا كان كذلك، فليعلم قوله: (في ابتداء الإحرام)، بالواو.

ثم قوله: (فإن لم يفعل لم يعتدّ بعمرته على أحد القولين)، ظاهر اللفظ، يقتضي كون الاعتداد بأفعال العمرة على القولين إذا لم يخرج إلى الحل في ابتداء الإحرام، وليس كذلك، بل موضع القولين ما إذا لم يخرج لا في الابتداء ولا بعده حتى أتى بالأعمال، فليؤول. وقوله: (لم يعتدّ) معلم بالحاء لما قدمنا.

وقوله أولاً: (إلا في حق المكي والمقيم بها)، لا شك أن المراد من المكي: الحاضر بمكة، فلو اقتصر على قوله: «في حق المقيم بمكة»، لأغناه ودخل فيه ذلك المكي.

وأما الأفضل: فأحب البقاع من أطراف الحل لإحرام العمرة الجِعرانة، فإن لم يتفق فمن التنعيم، فإن لم يتفق فمن الحديبية. وليس النظر فيها إلى المسافة، ولكن المتبع

---

(١) «نهاية المطلب» (٤/ ١٨٦).

(٢) وهو المذهب عند فقهاء الشافعية. انظر: «الروضة» (٢/ ٣١٩).

(٣) «الوسيط» (٢/ ٦١٢).

سنة رسول الله ﷺ، وقد نقلوا أنه اعتمر من الجعرانة مرّتين: مرة عمرة القضاء سنة سبع[(١)]، ومرة عمرة هوازن، ولما أرادت عائشة رضي الله عنها أن تعتمر، أمر أخاها عبد الرحمن أن يعمرها من التنعيم فأعمرها منه[(٢)]. وصلى بالحديبية عام الحديبية وأراد الدخول منها للعمرة فصده المشركون عنها[(٣)]. فقدم الشافعي ما فعله، ثم ما أمر به، ثم ما همّ به. والجِعرانة على ستة فراسخ من مكة، والحديبية كذلك، وهي بين طريق جدة وطريق المدينة في منعطف بين جبلين، وبها مسجد النبي ﷺ.

والتنعيم على فرسخ من مكة، وهو على طريق المدينة، وفيه مسجد عائشة رضي الله عنها. هذا تمام الكلام في القسم الأول من كتاب الحج.

---

(١) وقال ابن حجر في «التلخيص» عند ذكر هذا النقل (٧/ ١٠٥): «وهو غلط واضح فإنه ﷺ لم يعتمر في عمرة القضاء من الجعرانة، وكيف يُتصور أن يتوجه ﷺ من المدينة إلى جهة الطائف حتى يحرم من الجعرانة ويتجاوز ميقات المدينة، وكيف يلتئم هذا مع قوله إنه ﷺ لم يحرم إلا من الميقات؟ بل في الصحيحين من حديث أنس أنه ﷺ اعتمر أربع عمر كلهن في ذي القعدة إلا التي مع حجته: عمرة من الحديبية أو زمن الحديبية في ذي القعدة، وعمرة من العام المقبل في ذي القعدة، وعمرة من الجعرانة حيث قسم غنائم حنين في ذي القعدة، وعمرة مع حجته. وهو عند البخاري في كتاب العمرة، باب كم اعتمر النبي ﷺ (٢/ ١٩٩)، وعند مسلم في باب بيان عدد عمر النبي ﷺ وزمانهن (٢/ ٩١٦)، وأخرجه من حديث ابن عباس أبو داود في باب العمرة (٢/ ٤٢٤)، وابن ماجَهْ في باب كم اعتمر النبي ﷺ (٢/ ٩٩٩)، والترمذي في باب ما جاء كم اعتمر النبي ﷺ وقال: «حديث حسن غريب» (٣/ ١٨٠) أنه قال: «اعتمر رسول الله ﷺ أربع عمر: عمرة الحديبية، والثانية حين تواطَؤُوا على عمرة قابل....» الحديث.

(٢) سبق تخريجه (ص: ٦٧٠).

(٣) متفق عليه من حديث ابن عمر رضي الله عنهما. وهو عند البخاري في كتاب الصلح، باب الصلح مع المشركين (٣/ ١٦٩)، وعند مسلم في كتاب الصلح، باب بيان جواز التحلل بالإحصار وجواز الفراق (٢/ ٩٠٣).

قال رحمه الله:

(القسم الثاني من الكتاب: في المقاصد

وفيه ثلاثة أبواب:

الباب الأول: في وجوه أداءِ النُّسكَين

وهو ثلاثة:

الأوَّل: الإفراد: وهو أن يأتيَ بالحجِّ مُفرَداً من ميقاتِه، وبالعمرةِ مُفرَدةً من ميقاتِها).

من أحرم بنسك لزمه فعل أمور وترك أمور. والنظر في الأمور المفعولة من وجهين:

أحدهما: في كيفية أفعالها.

والثاني: في كيفية أدائها باعتبار القِران بينها وعدمه.

فلا جرَم حصر كلام هذا القسم في ثلاثة أبواب:

أولها: في وجوه أداء النسكين.

وثانيها: في صفة الحج، ويتبين فيه صفة العمرة أيضاً.

وثالثها: في محظورات الحج والعمرة.

وإنما انقسم أداء النسكين إلى الوجوه الثلاثة، لأنه إما أن يقرن بينهما وهو المسمى قِراناً، أو لا يقرن. فإما أن يقدم الحج على العمرة، وهو الإفراد. أو يقدم

العمرة على الحج، وهو التمتع. وفيه شروط ستظهر من بعد. فإذا تخلف بعضها، فربما عدّت الصورة من الإفراد. والوجوه جميعاً جائزة بالاتفاق. رقد روي عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: «خرجنا مع رسول الله ﷺ فمنّا من أهلّ بالحج، ومنا من أهلّ بالعمرة، ومنا من أهلّ بالحج والعمرة»[١].

وأما الأفضل منها: فإن قول الشافعي رضي الله عنه لا يختلف في تأخير القِران عن الإفراد والتمتع[٢]، لأن أفعال النسكين فيهما أكمل منها في القران.

وقال أبو حنيفة رحمه الله: القِران أفضل منهما[٣]، ويحكى ذلك عن اختيار المزني وابن المنذر وأبي إسحاق المروزي[٤]؛ لما روي عن عائشة رضي الله عنها قالت: سمعت النبي ﷺ يصرخ بهما صُراخاً يقول: «لبيك بحجةٍ وعمرة»[٥]. لكن هذه الرواية معارضة بروايات أخر راجحة على ما سيأتي.

واختلف قوله في الإفراد والتمتع أيهما أفضل؟

قال في «اختلاف الحديث»: «التمتع أفضل»، وبه قال أحمد وأبو حنيفة

---

(١) متفق عليه من حديث عائشة. وهو عند البخاري في باب التمتع والقران والإفراد (٢/ ١٥١)، وعند مسلم في باب بيان وجوه الإحرام (٢/ ٨٧٣).

(٢) أي أن أفضل الحج عند الشافعية هو الإفراد، وبه قال المالكية، والذي عليه فقهاء الحنبلية أن أفضل أنواع الحج التمتع ثم الإفراد. انظر: «التفريع» (١/ ٣٣٥)، «الشرح الصغير» (٢/ ٣٤)، «المجموع» (٧/ ١٥١)، «الإنصاف» (٣/ ٤٣٤)، «كشاف القناع» (٣/ ٤١٠).

(٣) انظر: «إرشاد الساري» ص١٧١، «حاشية ابن عابدين» (٢/ ٥٢٩)، «الهداية» (٢/ ٥١٨).

(٤) انظر: «المختصر» (٩/ ٧٢)، «المجموع» (٧/ ١٥١).

(٥) متفق على صحته بغير هذا اللفظ من حديث أنس. وهو عند البخاري في كتاب الجهاد والسير، باب الإرداف في الغزو والحج (٣/ ١٤) بلفظ: «كنت رديف أبي طلحة وإنهم ليَصْرُخُون بهما جميعاً: الحج والعمرة»، وعند مسلم في باب الإفراد والقران والعمرة (٢/ ٩٠٥) بلفظ: «سمعت رسول الله ﷺ يقول: لبيك عمرة وحجاً»، وله طرق أخرى. انظر للتفصيل: «التلخيص» (٧/ ١٠٦).

رحمها الله[١]، لما روي عن النبي ﷺ قال: «لو استقبلتُ من أمري ما استدبرتُ ما سقتُ الهَدْي ولجعلتها عمرة»[٢]. والاستدلال: أنه ﷺ تمنى تقديم العمرة، ولولا أنه أفضل لما تمناه.

وقال في عامة كتبه: «الإفراد أفضل»، وهو الأصح، وبه قال مالك. لما روي عن جابر رضي الله عنه أن النبي ﷺ أفرد، ورَوى مثلَه ابن عباس وعائشة رضي الله عنهم[٣].

ورجّح الشافعي رضي الله عنه رواية جابر على رواية القِران والتمتع، بأن جابراً أقدم صحبةً وأشد عناية بضبط المناسك وأفعال النبي ﷺ من لدن خروجه من المدينة إلى أن تحلّل[٤].

وأما قوله: «لو استقبلتُ من أمري» الخبر، فإنما ذكره تطييباً لقلوب أصحابه واعتذاراً إليهم. وتمام الخبر ما رُوي عن جابر أن النبي ﷺ أحرم إحراماً مُبهماً وكان

---

(١) انظر: «إرشاد الساري» ص١٧١، «حاشية ابن عابدين» (٢/ ٥٣٠)، «الإنصاف» (٣/ ٤٣٤).

(٢) متفق عليه من حديث جابر بلفظ: «ما أَهْدَيتُ، ولولا أن معي الهدي لأحللت»، وهو عند البخاري في كتاب الحج، باب تقضي الحائض المناسك كلها إلا الطواف بالبيت (٢/ ١٧١)، وفي كتاب العمرة، باب عمرة التنعيم (٢/ ٢٠٠)، وعند مسلم في كتاب الحج، باب بيان وجوه الإحرام (٢/ ٨٨٣)، وهو أيضاً طرف من حديث جابر في باب حجة النبي ﷺ (٢/ ٨٨٨).

(٣) روي هذا الحديث من حديث جابر ومن حديث عائشة.
أما من حديث جابر فقد أخرجه ابن ماجَهْ في باب الإفراد بالحج (٢/ ٩٨٨)، وأخرجه مسلم في باب بيان وجوه الإحرام، بألفاظ متقاربة (٢/ ٨٨٣).
وأما من حديث عائشة فقد أخرجه أبو داود في باب إفراد الحج (٢/ ٣٠١)، وابن ماجه في باب الإفراد بالحج (٢/ ٩٨٨)، والبيهقي في باب من اختار الإفراد ورآه أفضل (٥/ ٤).

(٤) وقال ابن حجر في «التلخيص» عند ذكر ترجيح الإمام الشافعي براوية جابر (٧/ ١٠٨): «هو كما قال»، وهو مبين في حديث جابر الطويل في مسلم الذي أخرجه في باب حجة النبي ﷺ (٢/ ٨٨٧).

ينتظر الوحي في اختيار أحد الوجوه الثلاثة، فنزل الوحي بأن من ساق الهدي فليجعله حجاً، ومن لم يسق فليجعله عمرةً، وكان رسول الله ﷺ وطلحة قد ساقَا الهدي دون غيرهما، فأمرهم بأن يجعلوا إحرامهم عمرة ويتمتعوا، وجعل النبي ﷺ إحرامه حجاً فشقّ عليهم ذلك، لأنهم كانوا يعتقدون من قبل أن العمرة في أشهر الحج من أكبر الكبائر، فالنبي ﷺ أظهر الرغبة في موافقتهم لو لم يسق الهدي[1]. فإن الموافقة الجالبة للقلوب أهم بالتحصيل من فضيلة وقربة. واتفق الأصحاب على القولين على أن النبي ﷺ كان مفرداً عام حجة الوداع. وحكى الإمام[2] رحمه الله عن ابن سريج: أنه كان متمتعاً. ونقل عن بعض التصانيف شيئاً آخر في الفصل واستبعده، وهو: أن الإفراد مقدم على القران والتمتع جزماً، والقولان في التمتع والقران أيهما أفضل.

واعلم أن تقديم الإفراد على التمتع والقران مشروط بأن يعتمر في تلك السنة.

أما لو أخّر فكل واحد من التمتع والقران أفضل منه، لأن تأخير العمرة عن سنة الحج مكروه.

وقوله في الكتاب: (وهو أن يأتي بالحج مفرداً من ميقاته وبالعمرة مفردة من ميقاتها)، أراد من ميقاتها في حق الحاضر بمكة، ولا يلزمه العود إلى ميقات بلده.

وفيما علق عن الشيخ أبي محمد: أن أبا حنيفة رحمه الله يأمره بالعود ويوجب دم الإساءة إن لم يعد[3]، والله أعلم.

---

(١) وقال ابن حجر في «التلخيص» عند ذكر هذا الحديث (٧/ ١١٠): «هذا الحديث عن جابر لا أصل له». نعم رواه الشافعي من حديث طاووس مرسلاً، انظر: «المسند» (٩/ ٤٠١)، بلفظ: «خرج رسول الله ﷺ من المدينة لا يسمي حجاً ولا عمرة ينتظر القضاء وهو بين الصفا والمروة، فأمر أصحابه، من كان منهم أهلّ ولم يكن معه هديٌ أن يجعلها عمرة وقال: لو استقبلتُ....» الحديث. وليس فيه التعليل المذكور في آخره.

(٢) «نهاية المطلب» (٤/ ١٩٢).

(٣) انظر: «إرشاد الساري» ص٥٨.

ثم الإفراد لا ينحصر في هذه الصورة، بل يلتحق بها من صور تخلف شروط التمتع صوراً سينتهي إليها.

قال:

(الثاني: القِران: وهو أن يُحرِمَ بهما جميعاً فيتَّحِدَ الميقاتُ والفعل (ح)، وتندرجَ العُمرةُ تحتَ الحجّ. ولو أحرمَ بالعُمرةِ ثم أدخلَ الحجَّ عليها قبلَ الطوافِ كان قارناً. وإن كان بعدَه لغا إدخالُه. ولو أدخلَ العُمرةَ على الحجِّ لم يصِحَّ في أحدِ القولَين، لأنه لا يتغيَّرُ الإحرامُ به بعدَ انعقادِهِ).

الصورة الأصلية للقران: أن يحرم بالحج والعمرة معاً، فتندرج العمرة تحت الحج ويتحد الميقات والفعل[1]. ويجوز أن يعلم قوله: (والفعل) بالحاء[2]، لأن عند أبي حنيفة رحمه الله يأتي بطوافين وسعيين، أحدهما للحج والآخر للعمرة.

لنا: ما روي أن النبي ﷺ قال لعائشة رضي الله عنها: «وطوافك بالبيت وسعيك بين الصفا والمروة يكفيك لحجتك وعمرتك»[3]. وأيضاً فقد سلم الاكتفاء بإحرام واحد وحلق واحد. فنقيس السعي والطواف عليهما.

---

(١) وبه قال فقهاء المالكية والحنبلية. انظر: «التفريع» (١/ ٣٣٥)، «الشرح الصغير» (٢/ ٣٥)، «كشاف القناع» (٢/ ٤١١)، «الإنصاف» (٣/ ٤٣٨).

(٢) والذي عليه فقهاء الحنفية في حج القران أن الحاج إذا دخل مكة بدأ بأفعال العمرة، وإذا انتهى من أفعال عمرته فيتوقف تحلله على فراغه من أفعال الحج، ثم يطوف للقدوم ويقيم محرماً، وإذا جاء وقت الحج يحج كحج الإفراد.
انظر: «إرشاد الساري» ص١٧٤، «حاشية ابن عابدين» (٢/ ٥٣٠).

(٣) أخرجه مسلم في باب بيان وجوه الإحرام، بلفظ: «يجزئ عنكِ طوافكِ بالصفا والمروة عن حجك وعمرتك» (٢/ ٨٨٠).

ثم في الفصل مسألتان:

إحداهما: لو أحرم بالعمرة أولاً ثم أدخل عليها الحج نظر، إن أدخله عليها في غير أشهر الحج، لغا ولم يتغير إحرامه بالعمرة. وإن أدخله عليها في أشهر الحج نظر، إن أحرم بالعمرة في غير أشهر الحج، فهذه الصورة قد ذكرها في الكتاب في أول الباب الثاني، وستجدها عند الوصول إليها مشروحة إن شاء الله تعالى. وإن أحرم بالعمرة في أشهر الحج وأدخل عليها الحج في أشهره، وهو المقصود في هذا الموضع فينظر، إن لم يشرع في الطواف جاز وصار قارناً، لأن عائشة رضي الله عنها أحرمت بالعمرة لمّا خرجت مع رسول الله ﷺ عام حجة الوداع، فحاضت ولم يمكنها أن تطوف للعمرة، وخافت فوات الحج لو أخرته إلى أن تطهر، فدخل عليها النبي ﷺ وهي تبكي فقال: «مالك أنفست؟» قالت: «بلى»، قال: «ذلك شيء كتبه الله على بنات آدم، أهلّي بالحج واصنعي ما يصنع الحاج غير ألاّ تطوفي بالبيت، وطوافكِ يكفيك لحجك وعمرتك»[1]. فأمرها ﷺ بإدخال الحج على العمرة لتصير قارنة حتى لا يفوتها الحج، فإذا طهرت طافت للنسكين معاً. وإن شرع في الطواف أو أَتَمه لم يجز إدخال الحج عليها. ولِـمَ لا يجوز؟ ذكروا في تعليله أربعة معانٍ:

أحدها: أنه اشتغل بعمل من أعمال العمرة واتصل الإحرام بمقصوده، فيقع ذلك العمل عن العمرة ولا ينصرف بعده إلى القران.

والثاني: أنه أتى بفرض من فروض العمرة، فإن الفرائض هي المعنية، وما عداها لا يضر عدم انصرافها إلى القران.

---

(١) متفق عليه من حديث عائشة، وله ألفاظ من حديث جابر. وهو عند البخاري في كتاب الحيض، باب تقضي الحائض المناسك كلها إلا الطواف بالبيت (١/ ٧٩)، وعند مسلم في باب بيان وجوه الإحرام (٢/ ٨٧٣ - ٨٧٩).

والثالث: أنه أتى بمعظم أفعال العمرة، فإن الطواف هو المعظم في العمرة، فإذا وقع عن العمرة لم ينصرف إلى غيرها.

والرابع: أنه آخذ في التحلل عن العمرة، وحينئذ لا يليق به إدخال إحرام عليه، لأنه يقتضي قوة الإحرام وكماله، والمتحلل جار في نقصان الإحرام. وشبه الشيخ أبو علي ذلك بما لو ارتدت الرجعية فراجعها الزوج في الردة. فإن الشافعي رضي الله عنه نص على أنه لا يجوز، لأن الرجعة استباحة فلا تصح، والمرأة جارية إلى تحريم. وهذا المعنى الرابع هو الذي أورده أبو بكر الفارسي في «العيون».

وحيث جوزنا إدخال الحج على العمرة، فذلك إذا كانت العمرة صحيحة. فإن أفسدها ثم أدخل عليها الحج، ففيه خلاف سنورده من بعد إن شاء الله تعالى.

المسألة الثانية: لو أحرم بالحج في وقته أولاً ثم أدخل عليه العمرة، ففي جوازه قولان:

القديم ـ وبه قال أبو حنيفة[1]: أنه يجوز كما يجوز إدخال الحج على العمرة، والجامع أنهما نسكان يجوز الجمع بينهما.

والجديد ـ وبه قال أحمد رحمه الله[2] ـ: أنه لا يجوز، لأن الحج أقوى وآكد من العمرة لاختصاصه بالوقوف والرمي والمبيت. والضعيف لا يدخل على القوي وإن كان القوي قد يدخل على الضعيف. ألا ترى أن فراش ملك النكاح لما كان أقوى من فراش ملك اليمين لاختصاصه بإفادة قوة حقوق نحو الطلاق والظهار والإيلاء والميراث، لم يجز إدخال فراش ملك اليمين على فراش ملك النكاح، حتى لو اشترى

---

(١) وهو يجوز عند الحنفية مع الكراهة. انظر: «إرشاد الساري» ص١٧١.

(٢) وبه قال فقهاء المالكية أيضاً. انظر: «الخرشي» (٢/ ٣٠٨)، «الشرح الصغير» (٢/ ٣٥)، «الإنصاف» (٣/ ٤٣٨)، «كشاف القناع» (٢/ ٤١٢).

أخت منكوحته لم يجز له وطؤها. ويجوز إدخال فراش ملك النكاح على فراش ملك اليمين، حتى لو نكح أخت أمته أو أخت أم ولده حلّ له وطؤها. وأيضاً فإنه إذا أدخل الحج على العمرة، زاد بإدخاله أشياء لم تكن عليه. وإذا أدخل العمرة على الحج، لم يزد شيئاً على ما عليه. فلو جوزناه لأسقطنا العمرة عنه بالدم وحده، وذلك مما لا وجه له. وإلى هذا المعنى أشار في الكتاب بقوله: (لأنه لم يتغير الإحرام به بعد انعقاده)، فإن لم نجوز إدخال العمرة على الحج فذاك، وإن جوزناه فإلى متى؟ تجوز فيه وجوه مفرعة على المعاني الأربعة في المسألة السابقة:

أحدها: أنه يجوز قبل طواف القدوم، ولا يجوز بعد اشتغاله به لإتيانه بعمل من أعمال الحج. وذكر في «التهذيب»[1] أن هذا أصح.

والثاني ـ ويحكى عن الخضري ـ: أنه يجوز بعد طواف القدوم ما لم يسع وما لم يأت بفرض من فروض الحج، فإن اشتغل بشيء منها فلا.

والثالث: يجوز وإن اشتغل بفرض ما لم يقف بعرفة، فإذا وقف فلا، لأنه معظم أعمال الحج. وعلى هذا، لو كان قد سعى فعليه إعادة السعي ليقع عن النسكين جميعاً، كذا قاله الشيخ في معظم الفروع.

والرابع: يجوز وإن وقف ما لم يشتغل بشيء من أسباب التحلل من الرمي وغيره، فإن اشتغل فلا. وعلى هذا، لو كان قد سعى، فقياس ما ذكره الشيخ وجوب إعادته.

وحكى الإمام فيه وجهين[2]، وقال: المذهب[3] أنه لا يجب.

---

(١) «التهذيب» (٣/ ٢٥٤).

(٢) «نهاية المطلب» (٤/ ١٨١ -١٨٢).

(٣) في (ز): «وقال في التهذيب». (م ع).

ويجب على القارن دم لما روي عن عائشة رضي الله عنها قالت: «أَهْدَى رسول الله ﷺ عن أزواجه بقرة ونحن قارنات»[1]، ولأن الدم واجب على المتمتع بنص القرآن، وأفعال المتمتع أكثر من أفعال القارن، فإذا وجب عليه الدم فلأن يجب على القارن كان أولى.

وصفة دم القِران كصفة دم التمتع، وكذا بدله. وعن مالك[2]: أن على القارن بدنة. وحكى الحناطي عن القديم مثله.

لنا: أن المتمتع أكثر ترفيهاً لاستمتاعه بمحظورات الإحرام بين النسكين، فإذا اكتُفِي منه بشاة فلأن يُكتفى بها من القارن كان أولى، والله أعلم.

* * *

(١) لم أقف عليه بهذا اللفظ. وقال ابن حجر في «التلخيص» (٧/ ١٢٦): «لم أجده هكذا»، وهو متفق عليه من حديث عائشة بلفظ: «خرجنا مع رسول الله ﷺ لخَمس بقِينَ من ذي القعدة....» الحديث. وفيه: «فدُخِل علينا يوم النحر بلحم بقر، فقلت: ما هذا؟ فقيل: ذبح رسول الله ﷺ عن أزواجه»، وهو عند البخاري في باب ذبح الرجل البقرة عن نسائه من غير أمرهنّ (٢/ ١٨٤)، وعند مسلم في باب بيان وجوه الإحرام (٢/ ٨٧٦).

(٢) وقال فقهاء المالكية يستحب للمتمتع أن يذبح بدنة أو بقرة، وتجزئه الشاة مع وجود البدنة أو البقرة. وقاسوا على ذلك القارن. انظر: «التفريع» (١/ ٣٤٨)، «الشرح الصغير» (٢/ ٣٧).

قال:

(الثالث: التمتُّع: وهو أن يُفرِدَ العُمرةَ ثم الحجّ، ولكن يتَّحِدُ الميقات؛ إذ يُحرِمُ بالحجِّ من جَوفِ مكّة. وله ستّةُ شروط:

الأوَّل: أن لا يكونَ مِن حاضري المسجدِ الحرام، فإنّ الحاضرَ ميقاتُه نفسُ مكّة؛ فلا يكونُ قد ربحَ ميقاتاً. وكلُّ من مَسكنُه[1] دونَ مسافةِ القَصْرِ حَوالَي مكّةَ فهو من الحاضرين. والآفاقيُّ إذا جاوزَ الميقاتَ غيرَ مُريدٍ نُسكاً فلما دخلَ مكّةَ اعتمرَ ثم حجّ: لم يكن مُتمتِّعاً إذ صارَ من الحاضرين، إذ ليس يُشترطُ فيه قَصْدُ الإقامة.

الثاني: أن يُحرِمَ بالعُمرةِ في أشهُرِ الحجّ، فلو تقدَّمَ تحلُّلُها لم يكن مُتمتِّعاً، إذ لم يَزحَمِ الحجُّ بالعمرةِ في مَظنّتِه. ولو تقدَّمَ إحرامُها دونَ التحلُّلِ ففيه خلاف. فإذا لم يكن مُتمتِّعاً ففي لُزومِ دمِ الإساءةِ لأجلِ أنه أحرمَ بالحجِّ من مكّةَ لا من الميقاتِ وجهان.

الثالث: أن يقعَ الحجُّ والعُمرةُ في سنةٍ واحدة.

الرابع: ألا يعودَ إلى ميقاتِ الحجّ؛ فلو عادَ إليه أو إلى مِثلِ مسافتِه كان مفرداً. ولو عادَ إلى ميقاتٍ كان أقربَ من ذلك الميقاتِ فوجهان.

الخامس: أن يقعَ النُّسكانِ عن شخصٍ واحد؛ فلو اعتمرَ عن نفسِه ثم حجَّ عن المستأجِرِ فلا تمتُّعَ على أحدِ الوجهين.

---

(١) في (ز): «وكل من كان سكنه». (م ع).

السادس: نيّةُ التمتُّعِ على أحدِ الوجهين؛ تشبيهاً له بالجمعِ بينَ الصلاتَين. والأصحُّ أنه لا يُشترطُ كما في القِران).

التمتع: هو أن يُحرم بالعمرة من ميقات بلده، فيدخل مكة ويأتي بأعمال العمرة، ثم يُنشئ الحج من مكة. سمي تمتعاً لاستمتاعه بمحظورات الإحرام بينهما، أو تمكنه من الاستمتاع لحصول التحلل[1] وعند أبي حنيفة رحمه الله[2]: إن كان قد ساق الهَدي لم يتحلل بفراغه من العمرة بل يحرم بالحج، فإذا فرغ منه حلّ منهما جميعاً. وإن لم يسق الهدي تحلل عند فراغه من العمرة.

لنا: أنه متمتع ما أكمل أفعال عمرته، فأشبه ما إذا لم يسق الهدي.

وقوله: (أن يفرد العمرة ثم الحج)، فيه إشارة إلى أن أفعالهما لا تتداخل، بل يأتي بهما على الكمال بخلاف ما في القران.

وقوله: (ولكن يتحد الميقات إذ يُحرم بالحج من جوف مكة)، معناه: أنه بالتمتع من العمرة إلى الحج يربح ميقاتاً، لأنه لو أحرم بالحج من ميقات بلده لكان يحتاج بعد فراغه من الحج إلى أن يخرج إلى أدنى الحل فيحرم بالعمرة منه، وإذا تمتع استغنى عن الخروج، لأنه يحرم بالحج من جوف مكة، فكان رابحاً أحد الميقاتين.

ويجب على المتمتع دم. قال الله تعالى: ﴿فَمَن تَمَتَّعَ بِٱلْعُمْرَةِ إِلَى ٱلْحَجِّ فَمَا ٱسْتَيْسَرَ مِنَ ٱلْهَدْيِ﴾ [البقرة: ١٩٦] وإنما تجب بشروط:

أحدها: ألاّ يكون من حاضري المسجد الحرام. قال الله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ لِمَن لَّمْ يَكُنْ أَهْلُهُۥ حَاضِرِي ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ﴾ [البقرة: ١٩٦] والمعنى فيه: أن الحاضر بمكة ميقاته للحج نفس مكة، فلا يكون بصورة التمتع رابحاً ميقاتاً.

---

(١) وهو قول المالكية والحنبلية في التمتع. انظر: «الخرشي» (٢/ ٣١١)، «كشاف القناع» (٢/ ٤١١).

(٢) انظر: «إرشاد الساري» ص١٩٢، «حاشية ابن عابدين» (٢/ ٥٣٩).

وكل من مسكنه دون مسافة القصر فهو من حاضري المسجد الحرام، فإن زادت المسافة فلا، وبه قال أحمد[1]. وعند أبي حنيفة رحمه الله: حاضرو المسجد الحرام: أهل المواقيت والحرم وما بينهما[2]. وقال مالك[3]: هم أهل مكة وذي طوى. وربما روي عنه: أنهم أهل الحرم.

لنا: أن مَن قرب مِن الشيء ودنا منه، كان حاضراً إياه، يقال: حضر فلانٌ فلاناً إذا دنا منه، ومن كان مسكنه دون مسافة القصر، فهو قريب نازل منزلة المقيم في نفس مكة.

ولهذا لا يجوز للخارج إليه أن يترخص بالفطر والقصر ونحوهما، على أن في مذهب أبي حنيفة بُعداً، فإنه يؤدي إلى إخراج القريب من الحاضرين وإدخال البعيد فيهم لتفاوت مسافات المواقيت. ثم المسافة التي ذكرناها مرعية من نفس مكة أو من الحرم، حكى إبراهيم المروروزي فيه وجهين.

والثاني: هو الدائر في عبارات أصحابنا العراقيين، ويدل عليه أن المسجد الحرام عبارة عن جميع الحرم لقوله تعالى: ﴿فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَٰذَا﴾ [التوبة: ٢٨].

ولو كان له مسكنان: أحدهما: في حد القرب من الحرم، والآخر: في حد البُعد، فإن كان مقامه بالبعيد أكثر فهو آفاقي، وإن كان بالقريب أكثر فهو من الحاضرين. وإن استوى مقامه بهما نظر إلى ماله وأهله، فإن اختص بأحدهما أو كان في أحدهما أكثر فالحكم له. وإن استويا في ذلك أيضاً، اعتبر حاله بعزمه، فأيهما عزم على الرجوع إليه فهو من أهله. فإن لم يكن له عزم، فالاعتبار بالذي خرج منه.

---

(١) انظر: «كشاف القناع» (٢/ ٤١٢).

(٢) انظر: «إرشاد الساري» ص١٨٢.

(٣) انظر: «الشرح الصغير» (٢/ ٣٧).

ولو استوطن غريب بمكة، فهو من الحاضرين. ولو استوطن مكي بالعراق، فليس له حكم الحاضرين. والاعتبار بما آل إليه الأمر. ولو قصد غريب مكة ودخلها متمتعاً ناوياً للإقامة بها بعد الفراغ من النسكين، أو من العمرة، أو نوى الإقامة بها بعد ما اعتمر، لم يكن من الحاضرين، ولم يسقط عنه دم التمتع. فإن الإقامة لا تحصل بمجرد النية.

وذكر حجة الإسلام رحمه الله في هذا الشرط صورة، هي من مواضع التوقف، ولم أجدها لغيره بعد البحث، وهي أنه قال: (والآفاقي إذا جاوز الميقات غير مريد نسكاً، فلما دخل مكة اعتمر ثم حج، لم يكن متمتعاً، إذ صار من الحاضرين، إذ ليس يشترط فيه قصد الإقامة)، وهذه الصورة متعلقةٌ أولاً بالخلاف في أن من قصد مكة هل يلزمه الإحرام بحج أو عمرة أم لا؟ ثم ما ذكره من عدم اشتراط الإقامة مما تنازع فيه كلام عامة الأصحاب. ونقلهم عن نصه في «الإملاء» والقديم، فإنه ظاهر في اعتبار الإقامة، بل في اعتبار الاستيطان، والله أعلم.

وفي «النهاية»[١] و«الوسيط»[٢] حكاية وجهين في صورة تُداني هذه، وهي أنه لو جاوز الغريب الميقات وهو لا يريد نسكاً ولا دخول الحرم، ثم بدا له قريباً من مكة أن يعتمر فاعتمر منه وحج بعدها على صورة التمتع، هل يلزمه الدم؟

أحد الوجهين: أنه لا يلزمه، لأنه لم يلتزم الإحرام وهو على مسافة بعيدة، وحين خطر له ذلك كان على مسافة الحاضرين.

وأصحهما: يلزم، لأنه وجد صورة التمتع، وهو غير معدود من الحاضرين[٣].

---

(١) «نهاية المطلب» (٤/ ١٧٤).

(٢) «الوسيط» (٢/ ٦٠٩).

(٣) وقال النووي في «الروضة» عند ذكر قول الغزالي رحمه الله (٢/ ٣٢٤): «والمختار في الصورة التي ذكرها الغزالي أولاً أنه متمتع ليس بحاضر، بل يلزمه الدم».

وذكر في «الوسيط»[1] في توجيه هذا الوجه: أن اسم الحاضرين لا يتناوله إلا إذا كان في نفس مكة، أو كان متوطناً حولها، فلم يعتبر التوطن فيمن هو بمكة، واعتبره فيمن هو حواليها. والنفس لا تنقاد لهذا الفرق. ثم كما لا يجب الدم على المكي إذا أتى بصورة التمتع، لا يجب عليه إذا قرن، وكان الأصل دم التمتع المنصوص عليه في الكتاب. فإذا لم يجب ذلك على المكي لم يجب على القارن[2].

وروى الحنّاطي وجهاً: أن عليه دم القران، ويشبه أن يكون هذا الاختلاف مبنياً على وجهين نقلهما صاحب «العدة» في أن دم القران دم جبر أو دم نسك، والمشهور أنه دم جبر.

وهل يجب على المكي إذا قرن إنشاء الإحرام من أدنى الحل كما لو أفرد العمرة، أم يجوز أن يحرم من جوف مكة إدراجاً للعمرة تحت الحج؟ فيه وجهان: أصحهما الثاني. ويجريان في الآفاقي إذا كان بمكة وأراد القران.

الشرط الثاني: أن يُحرم بالعمرة في أشهر الحج. فلو أحرم وفرغ من أعمالها قبل أشهر الحج ثم حج، لم يلزمه الدم، لأنه لم يجمع بين الحج والعمرة في وقت الحج. فأشبه المفرد لمّا لم يجمع بينهما لم يلزمه دم. وقد ذكر الأئمة أن دم التمتع منوط من جهة المعنى بأمرين:

أحدهما: ربح ميقات كما سبق.

والثاني: وقوع العمرة في أشهر الحج. وكانوا لا يَزْحَمون الحج بالعمرة في مظنته ووقت إمكانه، ويستنكرون ذلك. فورد التمتعُ رخصةً وتخفيفاً، إذ الغريب قد يرد قبل عرفة بأيام، ويشق عليه استدامة الإحرام.

---

(١) «الوسيط» (٢/ ٦١٧).

(٢) وهو المذهب عند فقهاء الشافعية. انظر: «الروضة» (٢/ ٣٢٤).

لو أحرم من الميقات ولا سبيل إلى مجاوزته، فجُوّز له أن يعتمر ويتحلل. فلو أحرم بها قبل أشهر الحج وأتى بجميع أفعالها في أشهرها، ففيه قولان:

أحدهما: يلزمه الدم، قاله في القديم و«الإملاء»، لأنه حصلت المزاحمة في الأفعال وهي المقصودة، والإحرام كالتمهيد لها.

وأصحهما: لا يلزم، قاله في «الأم»، وبه قال أحمد رحمه الله[1]، لأنه لم يجمع بين النسكين في أشهر الحج لتقدم أحد أركان العمرة عليها.

وعن ابن سريج رحمه الله أن النصين محمولان على حالين، وليست المسألة على قولين؛ إن أقام بالميقات بعد إحرامه بالعمرة حتى دخل أشهر الحج، أو عاد إليه محرماً بها في الأشهر، لزمه الدم، وإن جاوزه قبل الأشهر ولم يعد إليه لم يلزمه، والفرق حصوله بالميقات محرماً في الأشهر مع التمكن من الإحرام بالحج.

وإن سبق الإحرام مع بعض الأعمال أشهر الحج[2]، فالخلاف فيه مرتب إن لم نوجب الدم إذا سبق الإحرام وحده، فهاهنا أولى. وإن أوجبناه فوجهان. والظاهر أنه لا يجب أيضاً. وعن مالك رحمه الله[3] أنه مهما حصل التحلل في أشهر الحج وجب الدم. وعند أبي حنيفة[4] إذا أتى بأكثر أفعال العمرة في الأشهر كان متمتعاً.

وإذا لم نوجب دم التمتع في هذه الصورة، ففي وجوب دم الإساءة وجهان:

أحدهما: يجب، وبه قال الشيخ أبو محمد رحمه الله، لأنه أحرم بالحج من مكة دون الميقات.

---

(١) انظر: «الإنصاف» (٣/ ٤٣٦).

(٢) أي لو سبق الإحرام بالعمرة وبعض أعمالها في أشهر الحج.

(٣) وبه قال المالكية، لأنه إذا تحلل في أشهر الحج يكون حجه حج التمتع ويجب فيه الدم. انظر: «الشرح الصغير» (٢/ ٣٦)، «الخرشي» (٢/ ٣١٢).

(٤) انظر: «إرشاد الساري» ص١٧٨، «حاشية ابن عابدين» (٢/ ٥٣٥).

وأصحهما: لا يجب، لأن المسيء من ينتهي إلى الميقات على قصد النسك، ويجاوزه غير محرم، وهاهنا قد أحرم بنسك وحافظ على حرمة البقعة.

وقوله في الكتاب: (ولو تقدم إحرامها دون التحلل)، يمكن تنزيله على تقدم مجرد الإحرام.

وقوله: (دون التحلل)، أي دون الأعمال، إذ التحلل بها يحصل. ويمكن تنزيله على ما تشترك فيه هذه الصورة، وصورة تقدم بعض الأعمال.

وعلى التقديرين: فتفسير الخلاف الذي أبهمه مما ذكرنا. والإمام[١] رحمه الله أورد بدل القولين وجهين، وهو خلاف رواية الجمهور. ويجوز إعلام لفظ الخلاف بالواو لما مرّ عن ابن سريج.

الثالث: أن يقع الحج والعمرة في سنة واحدة. فلو اعتمر ثم حج في السنة القابلة فلا دم عليه سواء أقام بمكة إلى أن حج أو رجع وعاد، لأن الدم إنما يجب إذا زاحم بالعمرة حجتَه في وقتها وترك الإحرام بحجته من الميقات مع حصوله بها في وقت الإمكان، ولم يوجد. وقد روي عن سعيد بن المسيب قال: «كان أصحاب رسول الله ﷺ يعتمرون في أشهر الحج، فإذا لم يحجوا في عامهم ذلك لم يهدوا»[٢]، ويمكن رد هذا الشرط والشرط الثاني إلى شيء واحد، وهو وقوع العمرة في أشهر الحج التي حج فيها.

الرابع: ألاّ يعود إلى الميقات، كما إذا أحرم بالحج من جوف مكة واستمر عليه.

---

(١) «نهاية المطلب» (٤/ ١٦٩).

(٢) أخرجه البيهقي في باب التمتع بالعمرة إلى الحج إذا أقام بمكة حتى ينشئ الحج إنشاء من مكة لا من الميقات بلفظ: «يتمتعون»، وزاد في آخره: «لم يهدوا شيئاً» (٤/ ٣٥٦).

فإن عاد إلى ميقاته الذي أنشأ العمرة منه وأحرم بالحج فلا دم عليه، لأنه لم يربح ميقاتاً. ولو رجع إلى مثل مسافة ذلك الميقات وأحرم منه فكذلك لا دم عليه، لأن المقصود قطع تلك المسافة محرماً.

ذكره الشيخ أبو محمد وغيره: ولو أحرم من جوف مكة ثم عاد إلى الميقات محرماً، ففي سقوط الدم مثل الخلاف المذكور فيما إذا جاوز الميقات غير محرم فعاد إليه محرماً.

ولو عاد إلى ميقات أقرب إلى مكة من ذلك الميقات وأحرم منه، كما إذا كان ميقاته الجُحفة فعاد إلى ذات عرق، فهل هو كالعودة إلى ذلك الميقات؟ فيه وجهان:

أحدهما: لا، وعليه الدم، إذ لم يعد إلى ميقاته ولا إلى مثل مسافته.

والثاني: نعم، لأنه أحرم من موضع ليس ساكنوه من حاضري المسجد الحرام. وهذا هو المحكي عن اختيار القفال والمعتبرين. وأيدوه بأن دم التمتع خارج عن القياس لإحيائه كل ميقات بنسك. فإذا أحرم بالحج من مسافة القصر بطل تمتعه وتَـرَفُّهُه، فلا ينقدح إيجاب الدم عليه بحال.

ولو دخل القَارن مكة قبل يوم عرفة ثم عاد إلى الميقات للحج، فهل يلزمه الدم؟ ذكر الإمام[1] رحمه الله أنه مرتب على المتمتع إذا أحرم ثم عاد إليه، إن لم يسقط الدم ثَم فهاهنا أولى. وإن أسقطنا فوجهان. والفرق: أن اسم القِران لا يزول بالعودة إلى الميقات بخلاف التمتع. قال الحنّاطي: «والأصح أنه لا يجب أيضاً»، وقد نص عليه في «الإملاء»[2].

---

(١) «نهاية المطلب» (٤/ ١٨٤).

(٢) وهو المذهب عند فقهاء الشافعية. انظر: «الروضة» (٢/ ٣٢٥).

وقوله في الكتاب: (أن لا يعود إلى ميقات الحج)، أراد إلى الميقات للحج، وإلّا فلا يحسن حمله على مطلق الحج، فإن المواقيت لا اختصاص لها بالحج، بل هي للنسكين سواء، ولا على حجة خاصة، فإنه ميقات عمرة المتمتع، لا ميقات حجه.

وقوله: (كان مفرداً)، معلم بالحاء[1]، لأن عند أبي حنيفة رحمه الله لا يكون مفرداً ولا يسقط عنه دم التمتع حتى يعود إلى بلده ويلمّ بأهله.

الخامس: اختلفوا في أنه هل يشترط وقوع النسكين عن شخص واحد أم لا؟ فعن الخضري أنه يشترط كما يشترط وقوعهما في سنة واحدة. وقال الجمهور: لا يشترط، لأن زحمة الحج وترك الميقات لا يختلف. إذا عرفت ذلك، فهذا الأمر المختلف في اشتراطه يفرض فواته في ثلاث صور:

إحداها: أن يكون أجيراً من قبل شخصين، استأجره أحدهما للحج والآخر للعمرة.

والثانية: أن يكون أجيراً للعمرة، فيعتمر للمستأجر ثم يحج عن نفسه.

والثالثة: أن يكون أجيراً للحج، فيعتمر لنفسه ثم يحج عن المستأجر.

وهذه الثلاثة هي التي أوردها في الكتاب. وقد ذكرها في صدر الحالة الثانية من أحوال الأجير قبل هذا البيان، حكمها فيما يتعلق باحتساب المسافة وحط الأجرة.

فإن قلنا بمذهب الجمهور، فقد ذكروا أن نصف دم التمتع على من يقع له الحج، ونصفه على من تقع له العمرة. وليس هذا الكلام على هذا الإطلاق، بل هو محمول على تفصيلٍ ذكره صاحب «التهذيب»[2] رحمه الله.

---

(١) انظر: «إرشاد الساري» ص١٨٠، «حاشية ابن عابدين» (٢/ ٥٣٧).

(٢) «التهذيب» (٣/ ٢٤٩).

أما في الصورة الأولى، فقد قال: إن أَذِنَا في التمتع، فالدم عليهما نصفان. وإن لم يأذنا فهو على الأجير. وعلى قياسه إن أذِن أحدهما دون الآخر، فالنصف على الآذن والنصف على الأجير. وأما في الصورتين الأخريين فقد قال: إن أذن له المستأجر في التمتع، فالدم عليهما نصفان. وإلّا فالكل على الأجير.

ولنُنَـبّه هاهنا لأمور:

أحدها: إيجاب الدم على المستأجرَين أو أحدهما مفرّع على الأصح في أن دم القِران والتمتع على المستأجر، وإلا فهو على الأجير بكل حال.

والثاني: إذا لم يأذن المستأجران أو أحدهما في الصورة الأولى، أو المستأجر في الصورة الثالثة، وكان ميقات البلد معيناً في الإجارة، أو نزّلنا المطلق عليه، فيلزمه مع دم التمتع دم الإساءة كمن جاوز ميقات نسكه.

والثالث: إذا أوجبنا الدم على المستأجرَين، فلو كانا معسرَين، فعلى كل واحد منهما خمسة أيام، لكن صوم التمتع بعضه في الحج وبعضه بعد الرجوع، وهما لم يباشرا حجاً.

فعلى قياس ما ذكره صاحب «التهذيب»[1] تفريعاً على قولنا: «إن دم القران والتمتع على المستأجر»، يكون الصوم على الأجير، على قياس ما ذكره صاحب «التتمة»، ثُمَّ هو كما لو عجز المتمتع عن الصوم والهَدْي جميعاً. ويجوز أن يكون الحكم على ما سيأتي في التمتع، إذا لم يصم في الحج كيف يقضي؟ فإذا أوجبنا التفريق أفضى تفريق الخمسة بنسبة الثلاثة والسبعة إلى تبعيض القسمين، فيكملان ويصوم كل واحد منهما ستة أيام، وقس على هذا ما إذا أوجبنا الدم في الصورتين الأخيرتين على الأجير والمستأجر.

(١) «التهذيب» (٣/ ٢٤٩).

وإن فرّعنا على الوجه المعزى إلى الخضري، فإذا اعتمر عن المستأجر ثم حج عن نفسه، ففي كونه مسيئاً، الخلاف الذي مرّ فيما إذا اعتمر قبل أشهر الحج ثم حج من مكة.

لكن الأصح هاهنا: أنه مسيء لإمكان الإحرام بالحج حين حضر الميقات، قال الإمام: فإن لم يلزمه الدم، ففوات هذا الشرط لا يؤثر إلّا في فوات فضيلة التمتع على قولنا: إنه أفضل من الإفراد، وإن ألزمناه الدم، فله أثران، هذا أحدهما. والثاني: أن المتمتع لا يجب عليه العودة إلى الميقات، وإذا عاد وأحرم منه سقط عنه الدم بلا خلاف. والمسيء يلزمه العود، وإذا عاد ففي سقوط الدم عنه خلاف. وأيضاً فإن الدمين يتفاوتان في البدل.

السادس: في اشتراط نية التمتع وجهان:

أصحهما: لا يشترط كما لا يشترط نية القِران. وهذا، لأن الدم منوط بزحمة الحجيج وربح أحد السفرين، وذلك لا يختلف بالنية وعدمها.

والثاني: يشترط، لأنه جمع بين عبادتين في وقت إحداهما، فأشبه الجمع بين الصلاتين. لكن الفرق ظاهر. فإن أشهر الحج كما هي وقت للحج فهي وقت للعمرة بخلاف وقت الصلاة.

فإن قلنا باشتراطها، ففي وقتها ثلاثة أوجه مأخوذة من الخلاف في وقت نية الجمع بين الصلاتين:

أحدها: أن وقتها حالة الإحرام بالعمرة.

والثاني: ما لم يفرغ من العمرة.

والثالث: ما لم يشرع في الحج.

قال الإمام[١] رحمه الله: واعتبار ما نحن فيه بنية الجمع بين الصلاتين في نهاية الضعف، لكن لو قيل: إنما يلزم الدم إذا كان على قصد الحج عند الانتهاء إلى الميقات وأتى بالعمرة، فإنه قدَّم أدنى النسكين من أطول الميقاتين، أما إذا لم يكن على قصد الحج، أو كان على قصد الاقتصار على العمرة ثم اتفق الحج، فلا دم عليه قياساً على من جاوز الميقات لا على قصد النسك. لكان هذا قريباً من مأخذ المناسك، والله أعلم.

فهذا شرح الشروط المذكورة في الكتاب، ووراءها شرطان:

أحدهما: أن يحرم بالعمرة من الميقات، فلو جاوزه مريداً للنسك ثم أحرم بها، فالمنقول عن نصه أنه ليس عليه دم التمتع، لكن يلزمه دمه الإساءة، وقد أخذ بإطلاقه آخذون.

وقال الأكثرون: هذا إذا كان الباقي بينه وبين مكة دون مسافة القصر، فإن بقيت مسافة القصر، فعليه الدمان معاً.

والثاني: حكى ابن خيران اشتراط وقوع النسكين في شهر واحد، وأباه عامة الأصحاب.

واعلم أن الشروط المذكورة معتبرةٌ في لزوم الدم لا محالة على ما فيها من الوفاق والخلاف. وهل هي معتبرة في نفس التمتع؟

منهم من يطلق اعتبارها بعينها، حتى إذا انخرم شرط من الشروط، كانت الصورة صورة الإفراد، وعلى هذا قال في مواضع من الفصل: (لم يكن متمتعاً)، وهو ظاهر قوله في أوله: (وله ستة شروط).

ومنهم من لا يعتبرها في نفس التمتع، وهذا أشهر. ولذلك رسموا صحة

---

(١) «نهاية المطلب» (٤/ ١٧٩).

التمتع من المكي مسألة خلافية، فقالوا: يصح عندنا التمتع والقران من المكي، وبه قال مالك رحمه الله[١].

وعند أبي حنيفة رحمه الله[٢]: لا يصح منه قران ولا تمتع، وإذا أحرم بهما ارتفضت عمرته، وإن أحرم بالحج بعد ما أتى بشوط من الطواف للعمرة، ارتفض حجه في قول أبي حنيفة، وعمرته في قول أبي يوسف ومحمد رحمهما الله. وإن أحرم به بعد ما أتى بأكثر الطواف، مضى فيهما وأراق دماً.

قال:

(وإذا وُجدَت الشرائطُ فمكّةُ ميقاتُ المتمتّعِ كما أنها ميقاتُ المكّيّ. فلو جاوزَها في الإحرامِ لزمَه دمُ الإساءةِ مع دمِ التمتُّع).

إذاً اعتمر ولم يُرد العود إلى الميقات، فعليه أن يحرم من مكة. أمر النبي ﷺ أصحابه رَضيَ الله عنهم أن يُحرموا من مكة وكانوا متمتعين[٣]، وهي في حقه كهي في حق المكي. والكلام في الموضع الذي هو أولى لإحرامه. وفيها إذا خالف وأحرم خارج مكة، إما في حد الحرم، أو بعد مجاوزته إذا لم يَعُدْ إلى الميقات، ولا إلى مسافته على ما ذكرنا في المكي.

---

(١) انظر: «الخرشي» (٢/ ٣١١)، «التفريع» (١/ ٣٤٨).

(٢) انظر: «إرشاد الساري» ص١٧٨، ١٨٢، «حاشية ابن عابدين» (٢/ ٥٣٩).

(٣) لم أقف عليه بهذا اللفظ. وقال ابن حجر في «التلخيص» عند ذكر الحديث (٧/ ١٦٥): «لم أجده هكذا»، وأخرج من نحوه في الصحيحين من حديث جابر وأوله: «حججنا مع النبي ﷺ....» الحديث. وفيه: «أقيموا حلالاً حتى إذا كان يوم التروية فأهلوا بالحج واجعلوا التي قدمتم بها متعة....» إلخ، وهو عند البخاري في باب التمتع والقران والإفراد (٢/ ١٥٢)، وعند مسلم في باب بيان وجوه الإحرام (٢/ ٨٨٢).

وإذا اقتضى الحال وجوب دم الإساءة لزم مضموماً إلى دم التمتع. واعترض صاحب «الشامل» عليه فقال: «دم التمتع لا يجب إلا لترك الميقات»، فكيف يجب لذلك دم آخر؟ وأجابوا عنه بأنا لا نسلم أنه يجب هذا القدر، بل يجب لربح أحد الميقاتين وزحمة الحج بالعمرة على ما مرّ. ويدل على تغاير سببهما تغايرهما في كيفية البدل. وبتقدير ألّا يجب دم التمتع إلا لترك الميقات فإنما يجب ذلك لتركه الإحرام من ميقات بلده. هذا الدم إنما يجب لتركه الإحرام مما صار ميقاتاً له ثانياً وهو مكة.

وقوله في الكتاب: (فلو جاوزها في الإحرام لزمه دم الإساءة)، مطلق، لكن المراد منه: ما إذا لم يعد إلى الميقات ولا إلى مسافته على ما تبين من قبل، ووجوب دم التمتع والحالة هذه يبين أن الشرط في التمتع أن لا يعود إلى الميقات لإحرام الحج، لا أن يحرم من مكة. ومن قال: الشرط أن يحرم من مكة، فهو غالط في العبارة والله أعلم.

قال:

(وإنما يجبُ دمُ التمتُّعِ بإحرامِ الحجّ. وهل يجوزُ تقديمُه بعدَ العُمرةِ على الحجّ؟ فيه قولان، للتردُّدِ في تشبيهِ العُمرةِ باليمينِ مع الحِنْث، فإنه أحدُ السببَين).

لما فرغ من القول في تصوير التمتع والشرائط المرعية فيه، أراد أن يتكلم في وقت وجوب الدم، وفي بدله، وما يتعلق بهما.

والمتمتع يلزمه دم شاة إذا وجد، وبه فُسّر قوله تعالى: ﴿فَمَا ٱسْتَيْسَرَ مِنَ ٱلْهَدْيِ﴾ [البقرة: ١٩٦] وصفتها صفة شاة الأضحية، ويقوم مقامها سُبُعٌ من البدنة والبقرة.

ووقت وجوبه الإحرام بالحج، وبه قال أبو حنيفة رحمه الله[١]، لأنه حينئذ يصير متمتعاً بالعمرة إلى الحج.

وعن مالك رضي الله عنه[٢]: أنه لا يجب حتى يرمي جمرة العقبة فيتم الحج، وإذا وجب جاز إراقته ولم يوقته بوقت كسائر دماء الجبرانات، إلا أن الأفضل إراقته يوم النحر.

وقال مالك وأبو حنيفة وأحمد رحمهم الله[٣]: لا يجوز إراقته إلا يوم النحر.

وهل يجوز إراقته قبل الإحرام وبعد التحلل من العمرة؟ فيه قولان، وقيل وجهان:

أحدهما: لا يجوز كما لا يجوز الصوم في هذه الحالة. وهذا لأن الهدي يتعلق به عمل البدن، وهي تفرقة اللحم، والعبادات البدنية لا تقدم على وقت وجوبها.

وأصحهما: الجواز، لأنه حق ماليٌّ تعلق بسببين، وهما الفراغ من العمرة والشروع في الحج. فإذا وُجد أحدهما جاز إخراجه كالزكاة والكفارة.

وقوله: (للتردُّد في تشبيه العمرة باليمين مع الحنث فإنه أحد السببين)، معناه: أن أحد القولين مُوجَّه بتشبيه الفراغ من العمرة والشروع في الحج باليمين

---

(١) وبه قال فقهاء الحنبلية أيضاً. والذي عليه فقهاء الحنفية في اختصاص جواز ذبح الهدي بالزمان: هو أيام النحر، حتى لو ذبح قبلها لم يجز، ويجوز بعد أيام النحر وأيام التشريق.

(٢) وقال صاحب «الخرشي» في وقت وجوب دم التمتع (٢/ ٣١٣): «مبدأ وجوب دم التمتع إنما هو بإحرام الحج لا قبله، ومنتهاه الذي يتقرر به ويتحلل في الذمة هو رمي جمرة العقبة».

(٣) وبه قال الحنبلية أيضاً، انظر: «إرشاد الساري» ص١٧٥، «الخرشي» (٢/ ٣٣٤)، «المغني والشرح الكبير» (٣/ ٢٤٤).

مع الحنث[1]، ومن نصر القول الثاني ينازع في هذا التشبيه ويقول: الكفارة متعلقة باليمين، منسوبة إليها، والدم ليس متعلقاً بالعمرة، وإنما هو متعلق بالتمتع من العمرة إلى الحج، وهو خصلة واحدة.

فإن فرعنا على جواز التقدم على الإحرام بالحج، فهل يجوز التقديم على التحلل من العمرة؟ فيه وجهان: أصحهما: المنع، لأن العمرة أحد السببين فلا بد من تمامه، كما لا بد من تمام النصاب في تعجيل الزكاة. ومنهم من قطع بهذا ونفى الخلاف. ولا خلاف في أنه لا يجوز التقديم على الشروع في العمرة.

قال:

(وأما المُعسِر: فعليه صيامُ عشرةِ أيام؛ ثلاثةٌ في الحجِّ بعدَ الإحرامِ وقبلَ يومِ النحر (و). ولا تقدَّمُ (ح) على الحجّ، لأنها عبادةٌ بَدَنيّة. ولا تجوزُ في أيامِ التشريقِ على الجديد. وإذا تأخَّرَ عن أيامِ التشريقِ صارَ فائتاً ولزمَ القضاء (ح).

وأما السبعة: فأوَّلُ وقتِها بالرجوعِ إلى الوطن. وهل تجوزُ في الطريق؟ فيه وجهان. وقيل: المرادُ به الرجوعُ إلى مكّة. وقيل: الفَراغُ من الحجّ).

قوله: (وأما المعسر)، ربما يوهم أن الصوم إنما يَعدِل إليه المتمتعُ إذا لم يملك الهَدي ولا ما يشتريه به، وليس كذلك، بل له العدول إلى الصوم وإن قدر على الهدي في بلده إذا عجز عنه في موضعه، لأن في بدله وهو الصوم توقيتاً

---

(١) من قوله «فإنه أحد» إلى هنا سقط في (ظ).

بكونه في الحج، فلا نظر إلى غير موضعه بخلاف الكفارات، فإنه يعتبر فيها العدم المطلق، إذ لا توقيت فيها.

إذا عرفت ذلك، فإن المتمتع العادم للهَدي يلزمه صوم عشرة أيام بنص القرآن. ويجعلها قسمين: ثلاثة وسبعة.

أما الثلاثة: فيصومها في الحج، ولا يجوز تقديمها على الإحرام بالحج[١]، خلافاً لأبي حنيفة حيث قال: يجوز بعد الإحرام بالعمرة، ولأحمد حيث قال في رواية بقول أبي حنيفة، وقال في رواية: يجوز بعد التحلل من العمرة[٢].

لنا: أن الصوم عبادة بدنية، فلا تقدم على وقتها كالصلاة وسائر العبادات الواجبة.

ولا يجوز أن يصوم شيئاً منها في يوم النحر، وفي جواز إيقاعها في أيام التشريق قولان، قدمنا ذكرهما في كتاب الصوم.

والمستحب أن يصوم الأيام الثلاثة قبل يوم عرفة، فإن الأحب للحاج يوم عرفة أن يكون مفطراً على ما مرّ، وإنما يمكنه ذلك إذا تقدم إحرامه بالحج بحيث يقع بين إحرامه ويوم عرفة ثلاثة أيام.

قال الأصحاب رحمهم الله: وهذا هو المستحب للمتمتع الذي هو من أهل الصوم، يحرم قبل اليوم السادس من ذي الحجة ليصوم الثلاثة ويفطر يوم عرفة.

ونقل الحناطي عن شرح أبي إسحاق وجهاً: أنه إذا لم يؤمل هدياً يجب عليه تقديم الإحرام بحيث يمكنه صوم الأيام الثلاثة قبل يوم النحر.

---

(١) وبه قال فقهاء المالكية أيضاً. انظر: «التفريع» (١/ ٣٣٤).

(٢) انظر: «إرشاد الساري» ص١٧٥، «المغني والشرح الكبير» (٣/ ٥٠٥).

وأما الواجد للهدي، فالمستحب له أن يحرم يوم التروية بعد الزوال متوجهاً إلى منى لما روي عن جابر رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «إذا توجهتم إلى منى فأهلّوا بالحج»[١].

فإذا فاته صوم الأيام الثلاثة في الحج، لزمه القضاء[٢]، خلافاً لأبي حنيفة حيث قال: يسقط الصوم ويستقر الهَدي عليه[٣]. وعن ابن سريج وأبي إسحاق رحمهما الله تخريج قولٍ مثله. والمذهب الأول، لأنه صومٌ واجبٌ فلا يسقط بفوات وقته كصوم رمضان. وإذا قضاها لم يلزمه دم خلافاً لأحمد رحمه الله[٤].

وأما السبعة: فهي مقيدة بالرجوع، قال الله تعالى: ﴿وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ﴾ [البقرة: ١٩٦] وما المراد من الرجوع؟ فيه قولان:

أصحهما ـ وهو نصه في «المختصر»[٥] وحرملة ـ: أن المراد منه الرجوع إلى الوطن لما روي أنه ﷺ قال للمتمتعين: «من كان معه هدي فليهدِ، ومن لم يجد فليصم ثلاثة أيام في الحج، وسبعةً إذا رجع إلى أهله»[٦].

---

(١) سبق تخريجه قريباً (ص: ٦٩٤).

(٢) وبه قال مالك وأحمد. انظر: «التفريع» (١/ ٣٣٤)، «المغني والشرح الكبير» (٣/ ٥٠٥).

(٣) أي يستقر الهدي في مدة حياته، فمتى قدر عليه أراقه في مكة.
انظر: «إرشاد الساري» ص١٧٦.

(٤) والذي عليه أحمد في قضاء هذا الصوم أنه إذا لم يصم في أيام الحج فإنه يصومها بعد ذلك، ويستقر الهدي في ذمته لأن الصوم بدل مؤقت فيسقط بخروج وقته كالجمعة.
انظر: «المغني والشرح الكبير» (٣/ ٥٠٦).

(٥) انظر (٩/ ٧٣).

(٦) متفق عليه من حديث عمر في حديث طويل. وهو عند البخاري في باب من ساق البُدْنَ معه (٢/ ١٨١)، وعند مسلم في باب وجوب الدم على المتمتع (٢/ ٩٠١).

وعن ابن عباس رَضيَ الله عنهما أن النبي ﷺ قال: «ثلاثة في أيام الحجّ، وسبعة إذا رجعتم إلى أمصاركم»(١).

والثاني: أن المراد منه الفراغ، وبهذا قال أبو حنيفة وأحمد رحمهما الله(٢)، لأن قوله: ﴿وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ﴾ [البقرة: ١٩٦] مسبوق بقوله: ﴿ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ فِي ٱلْحَجِّ﴾ فينصرف إليه. وكأنه بالفراغ رجع عما كان مقبلاً عليه من الأعمال.

فإن قلنا بالأول: فلو توطن مكة بعد فراغه من الحج، صام بها، وإن لم يتوطنها، لم يجز صومه بها. وهل يجوز في الطريق إذا توجه إلى وطنه؟ روى الصيدلاني وغيره فيه وجهين، وأصحهما: لا، لأنه تقديم العبادة البدنية على وقتها. وبهذا قطع أصحابنا العراقيون تفريعاً على القول الأصح. وجعلوا الوجه الأول قولاً برأسه حملاً للرجوع في الآية على الانصراف من مكة، والوجه ما فعلوه.

فإنا إذا جوزنا الصوم في الطريق، فقد تركنا التوقيت بالعود إلى الوطن.

وإذا فرعنا على أن المراد الفراغ من الحج والانصراف من مكة، فلو أخّره حتى يرجع إلى وطنه جاز، وهل هو أفضل أم التقديم أفضل مبادرة إلى العبادة؟ حكى العراقيون فيه قولين:

أصحهما ـ وبه قال مالك(٣): أن التأخير أفضل تحرزاً عن الخلاف، وسواء قلنا: إن الرجوع هو الرجوع إلى الوطن، أو الفراغ من الحج، فلو أراد أن يوقع بعض الأيام السبعة في أيام التشريق، لم يجز وإن حكمنا بأنها قابلة للصوم. أما على القول الأول

---

(١) أخرجه البخاري في باب قول الله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ لِمَن لَّمْ يَكُنْ أَهْلُهُۥ حَاضِرِي ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ﴾ (٢/ ١٥٣).

(٢) أي بعد الفراغ من أفعال الحج. وبه قال المالكية أيضاً. انظر: «إرشاد الساري» ص١٧٧، «التفريع» (١/ ٣٣٤)، «المغني والشرح الكبير» (٣/ ٥٠٦).

(٣) انظر: «بداية المجتهد» (١/ ٢٧٠).

فظاهر. وأما على الثاني، فلأنه يعدّ في أشغال الحج وإن حصل التحلل.

ونقل بعضهم عن الشافعي رضي الله عنه: أن المراد من الرجوع هو الرجوع من منى إلى مكة. والإمام[1] وصاحب الكتاب عدّا هذا قولًا وراء قول الرجوع إلى الوطن وقول الفراغ من الحج. لكن قضية كلام كثير من الأئمة أنه وقول الفراغ من الحج شيء واحد، وأن الغرض منه بيان ما ينزل عليه لفظ الرجوع في الآية، وهو الأشبه، وبتقدير أن يكون قولاً برأسه فعلى ذلك القول لو رجع من منى إلى مكة صح صومه وإن تأخر طوافه للوداع، والله أعلم.

ولنتكلم فيما يتعلق بلفظ الكتاب على الخصوص سوى ما اندرج في أثناء الكلام:

أما قوله: (ثلاثة في الحج بعد الإحرام)، أي بالحج، وهو معلم بالحاء والألف لما قدمنا.

وقوله: (وقبل يوم النحر)، جواب على الجديد في أنه لا يجوز للمتمتع صوم أيام التشريق، فيجوز أن يعلم بالواو.

وقوله: (ولا تُقدَّم على الحج) كالمكرر، لأن في قوله: (بعد الإحرام) ما يفيده، ولعله إنما أعاده ليعلق به العلة، وهي قوله: (لأنها عبادة بدنية).

وقوله: (ولا تجوز في أيام التشريق على الجديد)، مكرر، قد ذكره مرة في الصوم، ثم هو مرقوم بالميم والألف لما قدمناه، ثم قوله: (فإذا تأخر عن أيام التشريق صار فائتاً)، معناه: أن الفوات حاصل عند مضي أيام التشريق لا محالة، فإما أنه بم يحصل إن لم يجعل أيام التشريق قابلة للصوم، فإنه يحصل بمضي يوم عرفة.

---

(١) «نهاية المطلب» (٤/ ١٩٨).

وإما إذا جعلناها غير قابلة، فإنه يحصل بمضيها. ويمكن أن يتأخر طواف الزيارة عن أيام التشريق، إذ لا أمد له من جهة التأخر، فيكون بَعْدُ في الحج لبقاء بعض الأركان عليه. لكن صوم الثلاثة بعد أيام التشريق لا يكون أداءً وإن بقي الطواف، لأن تأخره عن أيام التشريق مما يبعد ويندر، فلا يقع مراداً من قوله تعالى: ﴿ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ فِي ٱلْحَجِّ﴾ بل هو محمول على الغالب المعتاد. هكذا حكاه الإمام[1] وغيره، وفي «التهذيب»[2] حكاية وجه ضعيف ينازع في ذلك.

وقوله: (بالرجوع إلى الوطن)، معلم بالميم والحاء والألف لما تقدم. وقوله بعد ذلك: (وقيل)، قولان، لا وجهان وقد مر ما فيهما.

قال:

(ثم إذا فاتَت الثلاثةُ قضى عشرةَ أيام، ويفرِّقُ بينَ الثلاثةِ والسبعةِ بمقدارِ ما يقعُ التفرِقةُ في الأداء. فإن لم يفعلْ ففي صِحّةِ اليومِ الرابعِ عن هذه الجهةِ قولان. فإن قلنا: لا يصحّ (و)؛ صحَّ ما بعدَه وجُعلَ اليومُ الرابعُ كالإفطارِ المُتخلِّل).

إذا لم يصم الثلاثة في الحج حتى فرغ ورجع لزمه صوم العشرة. وقد حكينا خلاف أبي حنيفة، وقولاً يوافقه فيه.

فإذا قلنا بالمذهب، فهل يجب التفريق في القضاء بين الثلاثة والسبعة؟ فيه قولان في رواية الحناطي والشيخ أبي محمد رحمهما الله، ووجهان في رواية غيرهما:

---

(١) «نهاية المطلب» (٤/ ١٩٧).

(٢) «التهذيب» (٣/ ٢٥٣).

أحدهما ـ وبه قال أحمد[1] ـ: أنه لا يجب، لأن التفريق في الأداء يتعلق بالوقت، فلا يبقى حكمه في القضاء كالتفريق في الصلوات المؤداة. وهذا أصح عند الإمام وطائفة.

والثاني ـ وهو الأصح عند الأكثرين ـ: أنه يجب التفريق كما في الأداء، ويفارق تفريق الصلوات، فإن ذلك التفريق يتعلق بالوقت، وهذا يتعلق بالفعل وهو الحج والرجوع. فعلى هذا، هل يجب التفريق بمثل ما يقع التفريق في الأداء؟ فيه قولان:

أحدهما: لا، بل يكفي التفريق بيوم، لأن المقصود انفصال أحد قسمي الصوم عن الآخر، وهذا حاصل باليوم الواحد. ويحكى هذا عن نصه في «الإملاء».

وأصحهما: أنه يجب التفريق في القضاء بمقدار ما يقع به التفريق في الأداء لتتم محاكاة القضاء للأداء.

وفيما يقع به التفريق في الأداء أقوال أربعة، تتولد من أصلين سبقَا:

أحدهما: أن المتمتع هل له صوم أيام التشريق؟

والثاني: أن الرجوع إلى ماذا؟ فإن قلنا: ليس للمتمتع صوم أيام التشريق، وفسرنا الرجوع بالرجوع إلى الوطن، فالتفريق بأربعة أيام، ومدة إمكان مسيره إلى أهله على العادة الغالبة. وإن قلنا: ليس له صومها، وفسرنا الرجوع بالفراغ من الحج. فالتفريق بأربعة أيام لا غير لتمكنه من الابتداء بصوم السبعة كما مضت أيام التشريق. وإن قلنا للمتمتع صومها، وفسرنا الرجوع بالرجوع إلى الوطن، فالتفريق بمدة إمكان مسيره إلى أهله. وإن قلنا له صومها، وفسرنا الرجوع بالفراغ من الحج فوجهان:

---

(١) انظر: «المغني والشرح الكبير» (٣/ ٥٠٨).

أصحهما: أنه لا يجب التفريق، لأنه يمكنه في الأداء على هذا أن يصوم أيام التشريق عن الثلاثة ويصل بها صوم السبعة.

والثاني: لا بد من التفريق بيوم، لأن الغالب أن يفطر يوم الرجوع إلى مكة. وأيضاً فإن الثلاثة تنفصل في الأداء عن السبعة بحالتين متغايرتين لوقوع أحدهما في الحج والآخر بعده، فينبغي أن يقيم في القضاء مقام ذلك التفريق بإفطار يوم، والله أعلم.

فإن أردت حصر الأقوال التي تجيء فيمن لم يصم الثلاثة في الحج مختصراً قلت: فيه ستة أقوال:

لا صوم عليه بل ينتقل إلى الـهَدي.

عليه صوم عشرة متفرقاً أو متتابعاً.

صوم عشرة بشرط التفريق بيوم فصاعداً.

بشرط التفريق بأربعة أيام ومدة إمكان المسير إلى الأهل.

بشرط التفريق بأربعة أيام فحسب.

بشرط التفريق بمدة إمكان المسير فحسب.

ولو صام عشرة أيام ولاءً ـ والتفريع على ظاهر المذهب، وهو لزوم القضاء ـ أجزأه إن لم نشترط التفريق. فإن شرطنا التفريق واكتفينا بيوم لم يعتد باليوم الرابع، ويعتدّ بها بعده، ويجعل ذلك اليوم كالإفطار إذا لم يقع عن هذه الجهة، ولهذا لو نوى فيه تطوعاً أو قضاءً يجزئه، فعلى هذا، يصوم يوماً آخر، وقد خرج عن العهدة.

وعن صاحب «التقريب» حكاية وجه ضعيف: أنه لا يعتدّ بشيء مما بعد اليوم الرابع. وحكى الحنّاطي عن الإصطخري وجهاً أضعف من هذا وهو أنه لا يعتدّ بالثلاثة أيضاً إذا نوى التتابع. وإن شرطنا التفريق بأكثر من يوم، لم يعتدّ بذلك القدر، ويقاس ما قبله وما بعده بما ذكرنا.

وأما لفظ الكتاب: فقوله: (قضى عشرة أيام)، لا يمكن حمله على القضاء المقابل للأداء. فإن العشرة لا تكون قضاء بهذا المعنى لكون السبعة مؤداة فيها، ولكن المراد قضاؤها في عشرة أيام، أو المراد صام عشرة أيام، معبراً بلفظ القضاء على ما يشترك فيه القضاء والأداء. ويجوز أن يعلم بالحاء والواو لما أعلم بهما قوله من قبل: (ولزم القضاء).

وقوله: (ويفرق بين الثلاثة والسبعة بمقدار ما يقع التفرقة في الأداء)، لا يمكن من جهة النظم حمله على اشتراط التفريق هكذا وإن كان هو ظاهر المذهب عند عامة الأصحاب، لأنه لو كان هذا حكماً باشتراطه، لم يصح أن يقول بعده: (فإن لم يفعل ففي صحة اليوم الرابع قولان)، وأيضاً فإنه حكم بصحة ما بعد اليوم الرابع إن لم يصح اليوم الرابع. ومن يشترط التفريق بذلك المقدار لا يكتفي بيوم، فكأنه أراد به هكذا ينبغي أن يفعل تحرزاً عن الخلاف، فإن لم يفعل ففيه الخلاف.

وقوله: (فإنْ لم يفعل ففي صحة اليوم الرابع عن هذه الجهة قولان)، أولاً فيه إضمار، معناه فإن لم يفعل، ووالى بين العشرة، وإلا فلا يلزم من أن لا يفرق بين الثلاثة والسبعة بمقدار ما يقع عليه التفرقة في الأداء الموالاة لجواز التفريق بمقدار يخالف ذلك المقدار، وحينئذ لا يلزم أن يكون صائماً اليوم الرابع حتى يقال: هل يعتدّ به أم لا؟ ثم لا يخفى أن هذا الخلاف هو الخلاف في أن التفريق هل هو شرط أم لا؟ كما مرّ، ثم يتعين اليوم الرابع.

والحكم بأنه إن لم يصح صح ما بعده، ذهاب إلى الاكتفاء في التفريق بيوم واحد، والظاهر خلافه على ما أوضحناه. فيجب إعلام قوله: (صح ما بعده)، بالواو لذلك، ثم للوجه المنقول عن صاحب «التقريب».

فرع:

كل واحد من صوم الثلاثة في الحج والسبعة بعده، يستحب فيه التتابع ولا يجب.

وروى صاحب «المعتمد» تخريج قول في كفارة اليمين: أنه يجب فيهما التتابع[١].

قال:

(وإن وجدَ الهَديَ بعدَ الشروعِ في الصومِ لم يلزمْه. ولو وجدَ قبلَ الشروعِ وبعدَ الإحرامِ بالحجّ؛ يُبنى على أن العِبرةَ في الكفّاراتِ بحالةِ الأداءِ أو بحالةِ الوجوب).

إذا شرع في الصوم ثم وجد الهَدي استحب له أن يهدي، ولا يلزمه سواء شرع في صوم الثلاثة أو في صوم السبعة، وبه قال مالك، وكذلك أحمد رحمهما الله في رواية[٢]، خلافاً للمزني في الحالتين[٣]، ولأبي حنيفة رحمه الله[٤] فيما إذا شرع في صوم الثلاثة، ولو فرغ من صوم الثلاثة ووجد الهدي قبل يوم النحر، يلزمه الهدي أيضاً عنده، وإن وجده بعده فلا. والخلاف في المسألة شبيه بالخلاف في القدرة على العتق

(١) وقال النووي في «الروضة» عند ذكر رواية صاحب المعتمد (٢/ ٣٣٢): «وهو شاذ ضعيف».

(٢) انظر: «بداية المجتهد» (١/ ٢٦٩)، «المغني والشرح الكبير» (٣/ ٥٠٩).

(٣) انظر: «المختصر» (٩/ ٧٣).

(٤) انظر: «إرشاد الساري» ص١٧٦.

بعد الشروع في صوم الشهرين، وفي وُجدان الماء بعد الشروع في الصلاة بالتيمم.

ولو أحرم بالحج ولا هدي ثم وجده قبل الشروع في الصوم، فيبنى ذلك على أن الاعتبار في الكفارات بحالة الوجوب، أو بحالة الأداء، أو يعتبر أغلظ الحالتين؟ والخلاف فيه يذكر في موضعه إن شاء الله تعالى. فإن اعتبرنا حالة الوجوب، أجزأه الصوم. وإن اعتبرنا حالة الأداء، أو أغلظ الحالتين، لزمه الهدي، وهو المنقول عن نصه في هذه المسألة والله أعلم.

قال:

(ولو ماتَ المُتمتِّعُ قبلَ الفراغِ من الحجِّ سقطَ عنه الدمُ على أحدِ القولَين؛ نظَراً إلى الآخر. ولو مـاتَ بعدَ الفـراغِ أُخرجَ من تَرِكتِه. فإن ماتَ مُعسِراً قبلَ التمكُّنِ من الصومِ برئَت الذِّمّة. وإن ماتَ بعدَ التمكُّنِ من الصومِ صامَ عنه وليُّه، أو فدى عن كلِّ يومٍ بمُدٍّ كما في رمضان. وقيل: إنه يُرجَعُ هاهنا إلى الأصلِ وهو الدم).

المتمتع الواجد للهدي، إذا مات قبل الفراغ من الحج، هل يسقط عنه الدم؟ حكى صاحب «النهاية»(١) وغيره فيه قولين:

أحدهما: نعم، لأن الكفارة إنما تجب عند تمام النسكين على سبيل الرفاهية وربح أحد السفرين، وإذا مات قبل الفراغ لم يحصل هذا الغرض.

وأصحهما: أنه لا يسقط، بل يخرج من تركته، لأنه وجب بالإحرام بالحج، والتمتع بالعمرة إلى الحج، وأنه موجود.

---

(١) «نهاية المطلب» (٤/ ١٩٩، ٢٠٠).

ولو مات بعد الفراغ من الحج، فلا خلاف في أنه يُخرج من تركته. وأما الصوم: فإن مات قبل التمكن منه، ففيه قولان:

أحدهما: أنه يهدى عنه، لأن الصوم قد وجب بالشروع في الحج، فلا يسقط من غير بدل. وهذا مصور فيما إذا لم يجد الهدي في موضعه وله ببلده مال، وفيما إذا كان يباع بثمن غال.

والثاني: أنه يسقط، لأنه صوم لم يتمكن من الإتيان به، فأشبه صوم رمضان، وهذا أصح. قاله ابن الصباغ وصاحب «التهذيب»[1].

وإن تمكن من الصوم فلم يصم حتى مات، فهل كصوم رمضان؟ فيه طريقان:

أصحهما: نعم، لأنه صوم مفروض فاته بعد القدرة عليه. فعلى هذا، يصوم عنه وليّه في القول القديم. وفي الجديد يطعم عنه من تركته لكل يوم مدّ.

فإن تمكن من جميع العشرة، فعشرة أمداد وإلا فبالقسط. وهل يجب صرفه إلى فقراء الحرم أم يجوز صرفه إلى غيرهم؟ فيه قولان، أشبههما الثاني.

والثاني: أنه لا ينزل منزلة صوم رمضان وتجعل الفدية من خواص رمضان كالكفارة العظمى. وعلى هذا فقولان:

أصحهما: الرجوع إلى الدم، لأنه أقرب إلى هذا الصوم من الإمداد، فيجب في فوات ثلاثة أيام إلى العشرة شاة، وفي يوم واحد ثُلث شاة، وفي يومين ثُلُثَا شاة. وعن أبي إسحاق[2] إشارة إلى أن اليوم واليومين كإتلاف الشعرة والشعرتين من المُحرم.

---

(١) «التهذيب» (٣/ ٢٥٤).

(٢) «المهذب» (١/ ٣٩٢).

وفيما يقابل به الشعرة الواحدة أقوال:

أحدهما: مدّ من الطعام.

والثاني: درهم.

والثالث: ثُلث شاة.

والثاني: نقله الإمام[١] والمصنف في «الوسيط»[٢] عن رواية صاحب «التقريب»: أنه لا يجب شيء أصلاً.

فإن قلتَ: قد عرفتَ حكم ما إذا تمكن من الصوم وما إذا لم يتمكن، فما التمكن؟ قلنا: أما الثلاثة، فالتمكن من صومها بأن يحرم بالحج لزمان يسع صومها قبل الفراغ، ولا يكون به مرض مانع.

وذكر الإمام[٣] رحمه الله: أنه لا يجب شيء في تركته ما لم ينته إلى الوطن، لأن دوام السفر كدوام المرض، وصوم الأيام الثلاثة وإن كان ثابتاً على الغرباء، فلا يزيد تأكيده على تأكيد صوم رمضان أداء واستدراكاً. وهذا غير متضح، لأن صوم الثلاثة يتعين إيقاعه في الحج. وإن كانوا غرباء مسافرين بالنص، فكيف ينهض السفر عذراً فيه، وكيف يقاس بصوم رمضان؟

وأما السبعة، فإن فسرنا الرجوع بالرجوع إلى الوطن، فله التأخير إلى الوصول اليه، وكأنه لا يمكّن قبله. وإن فسرناه بالفراغ من الحج فكذلك.

(١) «نهاية المطلب» (٤/ ٢٠٤).

(٢) «الوسيط» (٢/ ٦٢٦).

(٣) «نهاية المطلب» (٤/ ٢٠٣).

ثم دوام السير عذر على ما ذكره الإمام[1] رحمه الله. وعن القاضي الحسين رحمه الله أنا إذا استحببنا التأخير إلى أن يصل إلى الوطن تفريعاً على أن الرجوع هو الفراغ من الحج، فهل يفدى عنه إذا مات في الطريق؟ فيه وجهان، تخريجاً من الوجهين فيما إذا ظفر بالمساكين ولم يدفع الزكاة إليهم ليدفعها إلى الإمام فتلف المال هل يضمن؟

ولا يخفى بعد ما ذكرناه أن قوله: (صام عنه وليُّه أو فدى كل يوم بمدّ)، ليس المراد منه التخيير، وإنما هو إشارة إلى القولين القديم والجديد المذكورين في صيام رمضان.

وأن قوله: (وقيل: إنه يرجع هاهنا إلى الأصل)، قولٌ لا وجه.

وأن المراد من قوله: (فإن مات معسراً) إلى آخره، ما إذا مات بعد التمكّن وإن كان اللفظ مطلقاً.

ويجوز أن يعلم قوله: (صام عنه وليّه، أو فدى كل يوم بمدّ)، كِلاهما بالحاء[2]، أما الأول فلأن أبا حنيفة رحمه الله لا يقول بصوم الولي، وأما الثاني فلما قدمنا أنه إذا لم يصم الثلاثة في الحج سقط الصوم واستقر الهدي، ولفظ الكتاب مطلق، ويجوز أن يعلم الأول بالميم والألف أيضاً[3].

---

(١) «نهاية المطلب» (٤/ ٢٠٣).

(٢) والذي عليه فقهاء الحنفية في الأول: إذا مات القارن أو المتمتع القادر على الهدي قبل الذبح فعليه الوصية به. فإن لم يوصِ سقط وجوبه عن الورثة. وإن تبرع عنه الوارث صح. وأما الثاني: إذا لم يصم أصلاً أو صام يوماً أو يومين حتى دخل يوم النحر، فقد فات البدل وهو الصوم، ووجب الأصل وهو الهدي. انظر: «إرشاد الساري» ص١٧٥ - ١٧٦.

(٣) انظر «التفريع» (١/ ٣٣٤)، «المغني والشرح الكبير» (٣/ ٥٠٥).

قال رحمه الله:

«الباب الثاني: في أعمالِ الحجّ:

وفيه أحدَ عشرَ فصلاً:

الأوَّل: في الإحرام: وينعقدُ بمُجرَّدِ النيّة (ح) من غيرِ تَلْبية. وإن أحرمَ مُطلِقاً ثم عيَّنَ بحجٍّ أو عمرةٍ أو قِرانٍ فله ذلك، إلا أن يُحرِمَ قبلَ أشهُرِ الحجِّ ثم يعيِّنَ الحجّ، أو يدخُلَ عليه الحجُّ بعدَ الأشهُر؛ فإنه لا يجوز (و)».

فصول الباب تفصيل ترجمته الجملية غير الفصل الأخير، فإنه لا اختصاص له بهذا الباب، ولعل غيره أليق به.

ومقصود الفصل الأول: الكلام فيما ينعقد به الإحرام، وفي كيفية انعقاده.

وينبغي للمحرم أن ينوي ويلبّي، فإن لم ينوِ ولبّى، فقد حُكي عن رواية الربيع أنه يلزمه ما لبى به.

وقال في «المختصر»[1]: وإن لم يُرد حجاً ولا عمرة فليس بشيء، واختلف الأصحاب على طريقين:

أضعفهما: أن المسألة على قولين:

أصحهما: أن إحرامه لا ينعقد على ما ذكره في «المختصر»، لأن الأعمال بالنيات.

والثاني: أنه يلزمه ما سمى، لأنه التزمه بقوله. وعلى هذا لو أطلق التلبية، انعقد إحرام مطلق، يصرفه إلى ما شاء من كِلا النسكين أو أحدهما.

---

(١) انظر: (٩/ ٧٤).

وأصحهما: القطع بعدم الانعقاد[١]، وحمل منقول الربيع على ما إذا تلفظ بأحد النسكين على التعيين ولم ينوه ولكن نوى الإحرام المطلق. فيجعل لفظه تفسيراً وتعييناً للإحرام المطلق[٢].

واعرف هاهنا شيئين:

أحدهما: أن تنزيل لفظ «المختصر» على صورة المسألة يفتقر إلى إضمار، لأنه قد لا يريد حجاً ولا عمرة ولكن يريد نفس الإحرام، فالمعنى: حجاً ولا عمرة، ولا أصل الإحرام.

والثاني: أن جعل اللفظ المجرد تفسيراً في صورة التأويل مشكل كجعله إحراماً في الابتداء. والظاهر أنه على تجرده، ولا يجعل تفسيراً على ما سيأتي.

ولو نوى انعقد إحرامه وإن لم يلبِّ، وبه قال مالك وأحمد رحمهما الله[٣]، لأنه عبادة ليس في آخرها ولا في أثنائها نطق واجب. وكذلك في ابتدائها كالطهارة والصوم.

وعن أبي علي بن خيران وابن أبي هريرة وأبي عبد الله الزبيري رحمهم الله: أن التلبية شرط لانعقاد الإحرام لإطباق الناس على الاعتناء به عند الإحرام، وبه قال أبو حنيفة[٤]، إلا أن عنده سوق الهدي وتقليده والتوجيه معه يقوم مقام التلبية.

---

(١) وهو المذهب عند فقهاء الشافعية. انظر: «الروضة» (٢/ ٣٣٤).

(٢) وقال النووي في «الروضة» عند ذكر قول المؤلف (٢/ ٣٣٤): «هذا القول ضعيف جداً. والتأويل المذكور أضعف منه. لأنا سنذكر قريباً ـ إن شاء الله ـ أن الإحرام المطلق لا يصح صرفه إلا بنية القلب».

(٣) انظر: «الشرح الصغير» (١/ ١٧)، «المغني والشرح الكبير» (٣/ ٢٣٩ - ٢٤٠).

(٤) انظر: «إرشاد الساري» ص٧٢.

وحكى الشيخ أبو محمد وغيره قولاً للشافعي رضي الله عنه مثل مذهبه. وحكى الحناطي هذا القول في الوجوب دون الاشتراط. وذكر تفريعاً عليه أنه لو ترك التلبية لزمه الدم.

وإذا عرفت أن النية هي المعتبرة دون التلبية، فيترتب عليه أنه لو لبى بالعمرة ونوى الحج فهو حاج، ولو كان بالعكس فهو معتمر. ولو تلفظ بأحدهما ونوى القِران فقارن. ولو تلفظ بالقِران ونوى أحدهما فهو محرم بما نوى.

واعلم أن الإحرام تارة ينعقد معيناً بأن ينوي أحد النسكين على التعيين أو كليهما. ولو أحرم بحجتين أو بعمرتين لم يلزمه إلا واحدة خلافاً لأبي حنيفة رحمه الله[1] حيث قال: يلزمانه، فيشتغل بواحدة وتكون الأخرى في ذمته. وتارة ينعقد مطلقاً بأن ينوي نفس الإحرام، ولا يقصد القِران ولا أحد النسكين فهو جائز لما روي أنه ﷺ أحرم مطلقاً وانتظر الوحي، ويفارق الصلاة، فإنه لا يجوز الإحرام بها مطلقاً والتعيين بعده، لأن التعيين ليس بشرط في انعقاد الحج.

ولهذا، لو أحرم الضرورة عن غيره انصرف إليه، ولو أحرم بالنفل قبل الفرض انصرف إلى الفرض، وإذا أحرم مطلقاً فينظر، إن أحرم في أشهر الحج، فله أن يصرفه إلى ما شاء من الحج والعمرة والقِران. والتعيين بالنية لا باللفظ. ولا يجزئ العمل قبل التعيين، ذكره الشيخ أبو علي وغيره.

وإن أحرم قبل الأشهر، فإن صرفه إلى العمرة صحّ. وإن صرفه إلى الحج بعد دخول الأشهر، هل يجوز؟ بناه الشيخ أبو علي على مسألة أخرى وهي: ما لو أحرم بالعمرة قبل أشهر الحج، ثم أراد إدخال الحج عليها في الأشهر ليكون قارناً، وفي جوازه وجهان:

---

(١) انظر: «إرشاد الساري» ص١٩٤.

أحدهما: يجوز، لأنه إنما يصير داخلاً في الحج من وقت إحرامه به، ووقت إحرامه به صالح للحج.

والثاني: لا يجوز، لأن ابتداء إحرامه وقع قبل الأشهر، والقارن في حكم ملابس بإحرام واحد، ألاَ ترى أنه لو ارتكب محظوراً لم يلزمه إلا فدية واحدة فلو انعقد الحج، وابتداء الإحرام سابق على الأشهر، لا ينعقد الإحرام بالحج قبل الأشهر.

فإن قلنا بالوجه الأول[١]، فإذا أحرم مطلقاً ثم دخلت الأشهر، فله أن يجعله حجاً وأن يجعله قراناً، ويحكى هذا عن الخِضْري[٢].

وإن قلنا بالثاني، حكمنا بانعقاد الإحرام المطلق عمرة، لأنه لا يحتمل أن ينصرف إلى غيرها، وعلى الأول ينعقد على الإبهام. ثم لو صرفه إلى الحج قبل دخول الأشهر، كان كما لو أحرم بالحج قبل الأشهر، وقد مضى الكلام فيه.

واعلم أن الصورتين معاً ـ المبنية والمبني عليها ـ مذكورتان في الكتاب.

وقوله: (إلا أن يحرم قبل أشهر الحج ثم يعين الحج)، أراد به ما إذا أحرم مطلقاً قبل الأشهر، ثم صرفه إلى الحج في الأشهر.

وقوله: (أو يدخل عليه الحج بعد الأشهر)، أراد به ما إذا أحرم بالعمرة في غير أشهر الحج، ثم أدخل الحج عليها في الأشهر. وإن لم يكن في اللفظ إنباء عنه وقد أجاب فيهما جميعاً بالمنع، وهو ظاهر المذهب في الصورة الأولى.

---

(١) من قوله «فلو انعقد» إلى هنا سقط في (ظ).

(٢) الخِضْرِيُّ: هو أبو عبد الله محمد بن أحمد المروزي الخضري وهو من كبار علماء المذهب ومتقدّمي أئمتهم، وهو أحد أصحاب الوجوه، تفقّه عليه جماعة من الأئمة.
ينظر ترجمته في: «سير أعلام النبلاء» (١٨/ ١٧٢) (م ع).

وأما في الثانية وهي صورة الإدخال، فكأنه تابع فيه الشيخ أبا علي، فإنه اختاره وحكاه عن عامة الأصحاب، لكن القفال اختار الجواز، وبه أجاب صاحب «الشامل» وغيره. ثم فيما ذكره من جهة اللفظ استدراك، فإنه استثنى الصورتين مما إذا أحرم مطلقاً، والصورة الثانية غير داخله فيه حتى تستثنى.

وما الأفضل من إطلاق الإحرام وتعيينه؟ فيه قولان:

قال في «الإملاء»: الإطلاق أفضل لما روي أنه ﷺ أحرم مطلقاً. وأيضاً فقد يعرض ما يمنعه من أحد النسكين، فإذا أطلق أمكن صرفه إلى الآخر.

وقال في «الأم»[1] ـ وهو الأصح ـ: التعيين أفضل، وبه قال أبو حنيفة رحمه الله[2]، لأنه أقرب إلى الإخلاص. وقد روي عن جابر رضي الله عنه قال: «قدمنا مع رسول الله ﷺ ونحن نقول: لبيك بالحج»[3].

وعلى هذا، فهل يستحب التلفظ بما عينه؟ فيه وجهان:

أصحهما ـ وهو المنصوص ـ: لا، بل يقتصر على النية، لأن إخفاء العبادة أفضل.

والثاني ـ وبه قال أبو حنيفة[4] ـ: نعم، لخبر جابر رضي الله عنه، ولأنه يكون أبعد عن النسيان، والله أعلم.

---

(١) «الأم» (٢/ ٢٢٤).

(٢) وبه قال الحنبلية أيضاً. والذي عليه المالكية أنه يستوي في انعقاد النية التبيين والإبهام في الإحرام. انظر: «إرشاد الساري» ص٦٩، «الخرشي» (٢/ ٣٠٨)، «الأم» (٢/ ٢٣٠)، «المغني والشرح الكبير» (٣/ ٢٤٨).

(٣) متفق عليه من حديث جابر. وهو عند البخاري في باب من لبى بالحج وسماه (٢/ ١٥٣)، وعند مسلم في باب في المتعة في الحج والعمرة (٢/ ٨٨٦).

(٤) وبه قال الحنبلية أيضاً. انظر: «إرشاد الساري» ص٦٩، «المغني والشرح الكبير» (٣/ ٢٣٩).

قال:

(ولو أهلَّ عمرٌو بإهلالٍ كإهلالِ زيدٍ صحّ. فإن كان إحرامُ زيدٍ مُفصَّلاً أو مُطلَقاً كان إحرامُ عمرٍو كذلك. وإن كان زيدٌ أطلَقَ أوَّلاً ثم فصَّلَه قبلَ إحرامِ عمرو؛ نزلَ إحرامُ عمرٍو على المُطلَق نظراً إلى الأوَّل أو على المُفصَّل نظراً إلى الآخِر فيه وجهان. ولو لم يكن زيدٌ مُحرِماً بقيَ إحرامُه مُطلَقاً إلا إذا عرفَ أنه غيرُ مُحرِم. فإن عُرِفَ موتُه انعقدَ لعمرٍو إحرامٌ مُطلَقٌ على أظهرِ الوجهين، ولغَتِ الإضافةُ على الثاني؛ فإنه نصَّ في «الأمّ»: أنه لو أحرمَ عن مُستأجِرَين: تعارَضا وانعقدَ عن الأجير، وكذا لو أحرمَ عن نفسِه وعن المستأجرَين: تعارَضا وانعقدَ عن الأجير، وكذا لو أحرمَ عن نفسِه وعن المستأجِرِ تساقطَت الإضافتانِ وبقيَ الإحرامُ عن الأجير).

إذا أهلّ عمرو بما أهل به زيد جاز، لما روي أن علياً وأبا موسى رضي الله عنهما قدما من اليمن مهلين بما أهل به النبي ﷺ فلم ينكر عليهما[1]، ثم فيه ثلاث مسائل، لأن زيداً إما إن يكون محرماً أو لا يكون. وإن كان محرماً فإما أن يمكن الوقوف على ما أحرم به أو لا يمكن. والفصل مشتمل على مسألتين من الثلاث:

إحداهما: أن يكون زيد محرماً ويمكن الوقوف على ما أحرم به، فينعقد لعمرو مثل إحرامه. وإن كان محرماً بحج، فعمرو أيضاً حاج. وإن كان معتمراً فعمرو

(١) متفق عليه من حديث أنس. وهو عند البخاري في باب من أهلّ في زمن النبي ﷺ (٢/ ١٤٩)، وعند مسلم في باب إهلال النبي ﷺ وهديه (٢/ ٩١٤).

فمعتمر. وإن كان قارناً فقارن، وإن كان إحرامه مطلقاً انعقد لعمرو إحرام مطلق أيضاً. ويتخير كما يتخير زيد، ولا يلزمه صرف إحرامه إلى ما يصرف إليه زيد.

وفي «المعتمد» نقل وجه: أنه يلزمه، والمشهور الأول.

قال في «التهذيب»: إلا إذا أراد إحراماً كإحرام زيد بعد تعيينه.

وإن كان إحرام زيد فاسداً، فإحرام عمرو ينعقد مطلقاً أو لا ينعقد أصلاً؟ عن القاضي أبي الطيب حكاية وجهين فيه. ولو أن زيداً كان قد أبهم إحرامه أولاً ثم فصله قبل إحرام عمرو، ففيه وجهان:

أشبههما: أن إحرامه ينعقد مبهماً نظراً إلى أول إحرام زيد[1].

والثاني: ينعقد مفصلاً نظراً إلى آخره.

والوجهان جاريان فيما لو كان زيد قد أحرم بعمرة ثم أدخل عليها الحج. فعلى الأول لا يلزمه إلا العمرة، وعلى الثاني يكون قارناً. وموضع الوجهين ما إذا لم يخطر له التشبيه بآخر إحرام زيد في الحال، وإلا فالاعتبار بالآخر بلا خلاف. وما إذا لم يخطر له التشبيه بابتداء إحرامه وإلا فالاعتبار بالأول بلا خلاف.

ولو أخبره زيد عما أحرم به، ووقع في نفسه خلافه، فيعمل بما أخبره عنه أو بما وقع في نفسه؟ فيه وجهان[2].

وإذا أخبره عن إحرامه بالعمرة وجرى على قوله، ثم بان أنه كان محرماً بالحج،

---

(١) وهو الذي رجحه النووي من الوجهين في «الروضة» (٢/ ٣٣٦).

(٢) والذي رجحه النووي من الوجهين في ذلك هو أن يعمل بخبره.
انظر: «الروضة» (٢/ ٣٣٧).

فقد بان أن إحرام عمرو كان منعقداً بالحج. فإن فات الوقت تحلل من إحرامه للفوات وأراق دماً. وهو في ماله أو مال زيد للتعزير؟ فيه وجهان، أورد المسألتين صاحب «المعتمد» وغيره.

الثانية: أن لا يكون محرماً أصلاً فينظر، إن كان عمرو جاهلاً به انعقد إحرامه مطلقاً، لأنه جزم بالإحرام وجعل له كيفية خاصة، فيبقى أصل الإحرام وإن بطلت تلك الكيفية.

وإن كان عالماً بأنه غير محرم فوجهان:

أحدهما: أنه لا ينعقد إحرامه أصلاً كما إذا قال: إن كان فلان محرماً فقد أحرمتُ فلم يكن محرماً.

وأصحهما ـ ولم يذكر الجمهور غيره ـ: أنه ينعقد إحرامه مطلقاً لما ذكرنا في صورة الجهل، ويخالف ما إذا قال: إن كان محرماً فقد أحرمت، فإنه هناك علق أصل إحرامه بإحرامه، فلا جرم إن كان محرماً فهو محرم وإلا فلا، وهاهنا الأصل مجزوم به.

واستشهد في الكتاب لهذا الوجه بصورتين نص عليهما في «الأم»[1]:

إحداهما: لو استأجره رجلان ليحج عنهما فأحرم عنهما، لم ينعقد الإحرام عن واحدٍ منهما، لأن الجمع غير ممكن، وليس أحدهما أولى بصرف الإحرام إليه، فلغت الإضافتان ووقع الحج عن الأجير. والتصوير في الإجارة على الذمة بيّن، وقد تصور في إجارة العين أيضاً وإن كانت إحدى الإجارتين فاسدة، لأن الإحرام عن الغير لا يتوقف على صحة الإجارة.

---

(١) انظر: (٢/ ١٧٨).

والثانية: لو استأجره رجل ليحجّ عنه فأحرم عن نفسه وعن المستأجر، لغت الإضافتان وتساقطتا وبقي الإحرام عن الأجير. فلما لغت الإضافة في الصورتين وبقي أصل الإحرام، جاز أن يلغوا هنا التشبيه في الكيفية ويبقى أصل الإحرام.

ويجوز أن يعلم قوله في الكتاب: (وانعقد عن الأجير)، بالحاء[١]، لأن عند أبي حنيفة إنْ كان المستأجَران أبوي الأجير وأحرم عنهما، أو أحرم عنهما من غير إجارة، انعقد الإحرام عن أحدهما، وله صرفه إلى أيهما شاء. وعنه في المستأجرين لأجنبيين روايتان، أظهرهما: مثل مذهبنا.

وقوله: (بأن عرف موته)، أشار به إلى ما ذكره الإمام[٢] من أن العلم بأنه غير محرم لا يكاد يتحقق، فإن الاعتبار بالنية ولا يطلع عليها غير الله تعالى. وإنما يظهر التصوير إذا شبه إحرامه بإحرام زيد، وهو يعرف أنه ميت.

واعلم أن المسألتين والثالثة التي سنذكرها مفروضات فيما إذا أحرم في الحال بإحرام كإحرام الغير. أما لو علق بإحرامه في المستقبل فقال: إذا أحرم فأنا محرم، لم يصح كما إذا قال: إذا جاء رأس الشهر فأنا محرم، لا يصير محرماً بمجيئه، لأن العبادات لا تعلق بالأخطار، كذا أورده صاحب «التهذيب» وغيره، ونقل في «المعتمد» وجهين في صحة الإحرام المعلق بطلوع الشمس ونحوه. وقياس تجويز تعليق أصل الإحرام بإحرام الغير تجويز. هذا لأن التعليق موجود في الحالين، إلا أن هذا تعليق بمستقبل وذاك تعليق بحاضر، وما يقبل التعليق من العقود يقبلها جميعاً. والله أعلم.

---

(١) انظر: «إرشاد الساري» ص٢٩٥.

(٢) «نهاية المطلب» (٤/ ٢٢٣).

قال:

(ولو ماتَ زيدٌ بعدَ الإحرامِ أو عسُرَ مُراجعتُه فهو كما لو أحرمَ مُفصِّلاً ثم نسي ما أحرمَ به. والقولُ الجديد: أنه لا يؤخذُ بغَلبةِ الظنِّ اجتهاداً؛ لكن يبني على اليقين، فيجعلُ نفسَه قارناً، فتبرأُ ذِمّتُه عن الحجِّ بيقين، وكذا عن العُمرة، إلا إذا قلنا: لا يجوزُ إدخالُ العُمرةِ على الحجّ، فإنه يُحتملُ أنه وقعَ الآنَ كذلك. وقيل: النِّسيانُ عُذرٌ في جوازِ إدخالِ العُمرةِ على الحجّ. فإن قلنا: يبرأُ عن العُمرةِ فعليه دمُ القِران، وإلا فلا.

وإن طافَ أوّلاً ثم شكّ، فيمتنعُ إدخالُ الحجِّ لو كان معتمراً؛ فطريقُه: أن يسعى ويحلِقُ، ويبتدئَ إحرامَه بالحجِّ ويُتِمَّه، فيبرأُ عن الحجّ بيقين، لأنه إن كان حاجّاً، فغايتُه أنه حلقَ في غيرِ أوانِه وفيه دم، وإن كان معتمراً، فقد تحلَّلَ ثم حجَّ وعليه دمُ التمتُّع. فالدمُ لازمٌ بكلِّ حال، ولا يضرُّه الشكُّ في الجهة؛ فإنّ التعيينَ ليس بشرطٍ في نيّةِ الكفّارات).

المسألة الثالثة: أن يكون زيد محرماً لكن يتعذر مُراجعته بجنون أو غيبة أو موت بعد الإحرام. وقد شبهها في الكتاب بمسألة طويلة الفقه فنشرحها ثم نعود إلى هذه فنقول: إذا أحرم بنسك معين من النسكين ثم نسيه.

قال في القديم: أحب أن يَقْرن، وإن تحرى رجوت أن يجزئه.

ونص في الجديد على أنه قارن.

ونقل الشيخ أبو علي فيها طريقين:

أحدهما: نفي الخلاف في جواز التحري، وتنزيل الجديد على ما إذا شك فلم يدرِ أنه أحرم بأحد النسكين أو قرن.

وأصحهما ـ وهو رواية المعظم ـ: أن المسألة على قولين:

القديم: أنه يتحرى ويعمل بظنه لإمكان إدراك المقصود بالتحري كما في القبلة والأواني.

والجديد: أنه لا يتحرى، لأنه تلبس بالإحرام يقيناً ولا تحلل إلا إذا أتى بالعمل المشروع فيه. فالطريق أن يقرن ويأتي بأعمال النسكين. وهذا كما لو شك في صلاته في عدد الركعات يبني على اليقين ليتحقق الخروج عما شرع فيه. ويفارق التحري في القبلة والأواني، لأن لها علامات تدل عليها ولا دلالة هاهنا.

واعلم أن هذا الفرق مبني على أن الاجتهاد يعتمد النظر في العلامات. وقد ذكرنا في كتاب الطهارة خلافاً فيه، وبتقدير أن يعتمده فناصر القول الأول قد لا يسلم انتفاء الأمارات هاهنا، وبنى الشيخ أبو محمد رحمه الله على هذين القولين اختلاف أصحابنا فيما اذا اجتهد جمع في أوَان منها اثنان فصاعداً بصفة الطهارة، وغلب على ظن كل واحد طهارة واحد، هل يجوز اقتداء بعضهم ببعض؟ وقال: هذا خلاف في أن الاقتداء هل يجوز بالتحري والاجتهاد؟

التفريع:

إن قلنا بالقديم، فما غلب على ظنه أنه المشروع فيه من النسكين، مضى فيه وأجزأه، كما لو اجتهد في الثوب والقبلة وصلَّى على مقتضى اجتهاده.

وفي «شرح الفروع» ذكر وجه ضعيف: أنه لا يجزئه الشك، وفائدة التحري: الخلاص من الإحرام.

وإن قلنا بالجديد، فللشك حالتان:

إحداهما: أن يعرض قبل الإتيان بشيء من الأعمال، فلفظ النص أنه قارن، قال الأصحاب: معناه، أنه ينوي القران ويجعل نفسه قارناً لا أنه يحكم بكونه قارناً لحصول الشك.

وأغرب أبو عبد الله الحناطي رحمه الله فحكى قولاً: أنه يصير قارناً من غير نية[1].

ثم إذا نوى القران وأتى بالأعمال، تحلل وبرئت ذمته عن الحج بيقين. وأجزأته عن حجة الإسلام، لأنه إن كان محرماً بالحج لم يضر تجديد الإحرام به، وإدخال العمرة عليه لا يقدح فيه جوّزناه أم لا. وإن كان محرماً بالعمرة، فإدخال الحج عليها جائز قبل الاشتغال بالأعمال. وأما العمرة، فهل تجزئه عن عمرة الإسلام إن فرضناها؟ يُبنى على أن العمرة هل يجوز إدخالها على الحج أم لا؟ إن جوّزناه أجزأته أيضاً[2]، لأنه إن كان محرماً بها فذاك وإلا فقد أدخلها على الحج.

وإن لم نجوز إدخال العمرة على الحج، ففيه وجهان:

أصحهما: لا تجزئه لاحتمال أنه كان محرماً بالحج وامتناع إدخال العمرة عليه، والعمرة واجبة عليه فلا تسقط بالشك.

والثاني ـ ويحكى عن أبي إسحاق[3] ـ: أنها تجزئه، ويجعل الاشتباه عذراً في جواز الإدخال. فإن حكمنا بإجزائهما جميعاً، لزمه دم للقران. فإن لم يجد، صام عشرة أيام، ثلاثة في الحج وسبعة إذا رجع.

---

(١) وقال النووي في «الروضة» (٢/ ٣٤٠): «وهو شاذ».

(٢) أي: إن جوزنا إدخال العمرة على الحج، أجزأته عن عمرة الإسلام.

(٣) «المهذب» (١/ ٣٧٦).

وإن قلنا يجزئه الحج دون العمرة، ففي لزوم الدم وجهان:

أصحهما: أنه لا يجب، لأنا لم نحكم بإجزاء العمرة، فلا يلزمه الدم بالشك، وهذا هو الذي أورده في الكتاب.

والثاني: يجب، لأنه قد نوى القِران، وصحة نسكيه محتملة، فكما لا تحسب العمرة احتياطاً لا يسقط الدم احتياطاً.

الحالة الثانية: أن يعرض الشك بعد الإتيان بشيء من الأعمال، وله حالات:

إحداها: أن يعرض بعد الوقوف بعرفة وقبل الطواف، فيجزئه الحج، لأنه إن كان محرماً به فذاك، وإن كان محرماً بالعمرة فقد أدخل الحج عليها قبل الطواف حيث نوى القران، وذلك جائز. ولا تجزئه العمرة لاحتمال أنه كان محرماً بالحج، فليس له إدخال العمرة عليه بعد الوقوف. هكذا أورده أبو القاسم الكرخي وصاحب «التهذيب»[1]، وهو جواب أولًا على أن العمرة لا تدخل على الحج بعد الوقوف، وقد قدمنا وجهاً آخر أنها تدخل عليه ما لم يأخذ في أسباب التحلل، ثم هو مفروض فيما إذا كان وقت الوقوف باقياً فوقف ثانياً، وإلا فمن الجائز أنه كان محرماً بالعمرة، فلا يجزئه ذلك الوقوف عن الحج.

الثانية: أن يعرض بعد الطواف وقبل الوقوف، فإذا نوى القران وأتى بأعمال القران، لم يجزئه حجه لاحتمال أنه كان محرماً بالعمرة، فيمتنع إدخال الحج عليها بعد الطواف.

وأما العمرة، فهل تجزئه؟ يبنى على أن إدخال العمرة على الحج هل يجوز؟ وبتقدير أن يجوز، هل يجوز بعد الطواف أم لا؟ إن قلنا: نعم، أجزأته وإلا فلا، لجواز

---

(١) «التهذيب» (٣/ ٢٥٤).

أنه كان محرماً بالحج وقد طاف. وهذا هو الأصح، لأنه شاك في عين ما أحرم به، وفيما أدخله عليه. فأشبه ما لو فاته ظهر وعصر وصلى أحدهما وشك فيما صلى، يلزمه إعادتهما جميعاً.

وذكر ابن الحداد في هذه الصورة: أنه يتم أعمال العمرة بأن يركع ركعتي الطواف ويسعى ويحلق أو يقصر، ثم يحرم بالحج ويأتي بأعماله. وإذا فعل ذلك صح حجه، لأنه إن كان محرماً بالحج ولم يدخل العمرة عليه، لم يضر تجديد الإحرام. وإن كان محرماً بالعمرة، فقد تمتع ولا تصح عمرته لاحتمال أنه كان محرماً بالحج، ولم تدخل العمرة عليه إذ لم ينوِ القران.

قال الشيخ أبو زيد وصاحب «التقريب» والأكثرون: إن فعل ذلك، فالجواب ما ذكره، لكن لو استفتانا لم نفت به لجواز أنه كان محرماً بالحج. وإن هذا الحلق وقع في غير أوانه، وحينئذ يكون الحلق محظوراً.

وهذا كما لو ابتلعت دجاجةُ إنسانٍ لؤلؤة لغيره. لا نفتي لصاحب اللؤلؤة بذبحها وإخراج اللؤلؤة، لكن لو فعل ذلك، لم يلزمه إلّا قدر التفاوت بين قيمتها حية ومذبوحة. وكذا لو استقبلت دابتان لشخصين على شاهق وتعذر مرورهما، لا نفتي لأحدهما بإهلاك دابة الآخر، لكن لو فعل، خلص دابته ولم يغرم إلّا قيمة دابة الآخر. وسواء أفتينا له بذلك على ما ذكره ابن الحداد أو لم نفت. فلو فعل لزمه دم، لأنه إن كان محرماً بالحج، فقد حلق في غير أوانه. وإن كان محرماً بالعمرة، فقد تمتع فيريق دماً عن الواجب عليه، ولا يعين الجهة كما إذا كانت عليه كفارة قتل أو ظهار، فأعتق ونوى عما عليه تجزئه، لأن التعيين في الكفارات ليس بشرط، فإن كان معسراً لا يجد دماً ولا طعاماً، صام عشرة أيام كما يصوم المتمتع. فإن كان اللازم دم التمتع فذاك، وإن كان دم الحلق أجزأه ثلاثة أيام، والباقي تطوع، ولا يعين الجهة في صوم الثلاثة، ويجوز تعيين التمتع في صوم السبعة.

ولو اقتصر على صوم ثلاثة أيام، هل تبرأ ذمته؟ قضية ما ذكره الشيخ أبو علي: أنها لا تبرأ، لأن شغل الذمة بالدم معلوم فلا بد من تعيين البراءة.

قال الإمام[1] رحمه الله: ويحتمل أن تبرأ، لأن الأصل براءة الذمة، والشغل غير معلوم.

وأطلق المصنف رحمه الله في «الوسيط»[2] وجهين تعبيراً عن هذين الكلامين.

ويجزئه الصوم مع وجدان الطعام، لأن الطعام لا مدخل له في دم التمتع.

وفدية الحلق على التخيير، قال الله تعالى: ﴿فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ﴾ [البقرة: ١٩٦] ولو أطعم، هل تبرأ ذمته أم لا، لاحتمال أن اللازم دم التمتع؟ فيه كلاما الشيخ والإمام رحمهما الله، وهذا كله فيما إذا استجمع الرجل شرائط لزوم الدم للتمتع. فإن لم يكن مستجمعاً لها كما لو كان مكياً، لم يلزم الدم، لأن شرط التمتع مفقود، ولزوم دم الحلاق مشكوك فيه. وإذا جوز أن يكون إحرامه أولاً بالقران، فهل يلزمه دم آخر مع الدم الذي وصفناه؟ فيه الوجهان السابقان.

الثالثة: أن يعرض الشك بعد الطواف والوقوف. فإن أتى ببقية أعمال الحج، لم يجزئه حجه ولا عمرته.

أما الحج: فلجواز أنه كان محرماً بالعمرة، فلا ينفع فيه الوقوف.

وأما العمرة: فلجواز أنه كان محرماً بالحج ولم يدخل عليه العمرة.

فإن نوى القران وأتى بأعمال القارن، فإجزاء العمرة يبنى على أن العمرة هل تدخل على الحج بعد الوقوف؟

---

(١) «نهاية المطلب» (٤/ ٢٣١).

(٢) «الوسيط» (٢/ ٦٣٢).

وقياس المذكور في الحالة السابقة وإن لم يتعرضوا له هاهنا: أنه لو أتم العمرة وأحرم بالحج وأتى بأعماله مع الوقوف، أجزأه الحج وعليه دم كما سبق، ولو أتم أعمال الحج ثم أحرم بعمرة وأتى بأعمالها، أجزأته العمرة، والله أعلم.

وفي المولدات وشروحها فرعان شبيهان بالمسألة نُرْدِفُها بهما:

أحدهما: لو تمتع بالعمرة إلى الحج، وطاف للحج طواف الإفاضة ثم بان له أنه كان محدثاً في طواف العمرة، لم يصح طوافه ذلك ولا سعيه بعده، لأن شرط صحة السعي تقدم طواف عليه. وبان أن حلقه كان في غير الوقت، ويصير بإحرامه بالحج مدخلاً للحج على العمرة قبل الطواف، فيصير قارناً. ويجزئه طوافه وسعيه في الحج عن الحج والعمرة جميعاً. وعليه دمان: دم للقران ودم للحلق في غير وقته. وإن بان له أنه كان محدثاً في طواف الحج، تطهر وأعاد الطواف والسعي، وليس عليه إلا دم التمتع إذا اجتمعت شروطه.

وإن شك فلم يَدْرِ أنه في أي طوافيه كان محدثاً، فعليه أن يعيد الطواف والسعي. فإذا أعادهما صح حجه وعمرته، لأنه إن كان حدثه في طواف العمرة، فقد صار قارناً بإحرام الحج، فيجزئه طوافه وسعيه المعادان عن النسكين جميعاً. وإن كان في طواف الحج، فعمرته صحيحة، وكذا أعمال الحج سوى الطواف والسعي، وقد أعادهما وعليه دم، لأنه إما قارن أو متمتع.

وينوي بإراقته الواجب عليه ولا يعين الجهة. وكذا لو لم يجد الدم فصام. والاحتياط أن يريق دماً آخر لاحتمال أنه حالق قبل الوقت. نعم، لو لم يحلق في العمرة على قولنا إن الحلق استباحة محظور، فلا حاجة إليه. وكذا لا يلزمه عند تبين الحدَث في طواف العمرة إلا دم واحد.

الثاني: لو كانت المسألة بحالها إلا أنه جامع بعد أعمال العمرة ثم أحرم بالحج، فهذا الفرع ينظر إلى أصلين:

أحدهما: أن جماع الناسي، هل يفسد النسك ويوجب الفدية كجماع العامد أم لا؟ وفيه قولان سيأتي ذكرهما.

والثاني: أنه إذا أفسد العمرة بالجماع، ثم أدخل عليها الحج، هل يدخل ويصير محرماً بالحج؟ فيه وجهان:

أظهرهما عند الشيخ أبي محمد رحمه الله، وبه أجاب ابن الحداد: لا، لأن الإحرام بالفساد في حكم المنحل، وإذا انحل إحرام العمرة لم يدخل الحج عليها كما لو أدخل الحج عليها بعد الطواف.

والثاني: نعم، وإليه ميل الأكثرين، وبه قال الشيخ أبو زيد وحكاه عن ابن سريج، لأنه محرم بالعمرة ولم يأت بشيء من أعمالها، فأشبهت الصحيحة، ولا أثر لكونها فاسدة كما لا أثر لاقتران المفسد بالإحرام.

فعلى هذا، هل يكون الحج صحيحاً مجزئاً؟ فيه وجهان:

أحدهما: نعم، لأن المفسد متقدم عليه فلا يؤثر فيه.

وأصحهما: لا، لأن الإحرام واحد وهو فاسد. ومحال أن يؤدَّى بالإحرام الفاسد نسك صحيح.

فعلى هذا، ينعقد فاسداً، أو صحيحاً ثم يفسد؟ فيه وجهان. ذكروا نظيرهما فيما إذا أصبح في رمضان مجامعاً فطلع الفجر واستدام:

أحدهما: أنه ينعقد صحيحاً ثم يفسد، كما لو أحرم مجامعاً انعقد صحيحاً ثم فسد.

وأصحهما: أنه ينعقد فاسداً، إذ لو انعقد صحيحاً لَـمَا فَسُد، لأنه لم يوجد بعد انعقاده مفسد.

فإن قلنا: ينعقد فاسداً، أو صحيحاً ويفسد، مضى في النسكين وقضاهما. وإن قلنا: ينعقد صحيحاً ولا يفسد، قضى العمرة دون الحج. وعلى الوجوه الثلاثة، يلزمه دم القران، ولا يجب عليه إلا بدنة واحدة، لأن الإحرام واحد. هكذا قاله الشيخ أبو علي.

وحكى الإمام[1] وجهين آخرين إذا حكمنا بانعقاد حجه على الفساد:

أحدهما: أنه يلزمه بدنة أخرى لإفساده الحج بإدخاله على العمرة الفاسدة.

والثاني: أنه يلزمه بدنة لإفساد العمرة، وشاة لإدخال الحج عليها، كما لو فسد نسكه بالجماع ثم جامع ثانياً، يجب عليه للجماع الثاني شاةٌ في وجه.

إذا وقفت على الأصلين فانظر، إن قال: كان الحدث في طواف العمرة، فالطواف والسعي بعده فاسدان. والجماع واقع قبل التحلل، وفيه طريقان:

أحدهما ـ وبه أجاب الشيخ ـ: أنه كجماع الناسي، ففي إفساده القولان، إذ لا فرق بين أن يَنْسى فيجامع وبين أن يجامع، وعنده أنه قد تحلل كما لا فرق بين أن يتكلم في الصلاة ناسياً، وبين أن يتكلم وعنده أنه قد تحلل.

والثاني: أنه لا ينزل منزلة الناسي.

قال الإمام[2] رحمه الله: وهذا كالخلاف فيما إذا جامع على ظن أن الصبح غير

---

(١) «نهاية المطلب» (٤/ ٢٣٤، ٢٣٥).

(٢) «نهاية المطلب» (٤/ ٢٣٦).

طالع فبان خلافه. هل يفسد الصوم أم يجعل الغالط كالناسي؟ فإن لم تفسد العمرة به صار قارناً بإحرامه بالحج، وعليه دمان، أحدهما للقران والآخر للحلق قبل وقته، إلا إذا لم يحلق كما سبق. وإن أفسدنا العمرة ـ وبه أجاب ابن الحداد ـ فعليه بدنة للإفساد، ودم للحلق قبل وقته. وإذا أحرم بالحج، فقد أدخله على عمرة فاسدة، فإن لم يدخل فهو في عمرته كما كان، فيتحلل منها ويقضيها. وإن دخل وقلنا بفساد الحج، فعليه بدنة للإفساد. ودم للقران، ودم للحلق قبل وقته، ويمضي في الفاسدين ثم يقضيهما.

وإن قال: كان الحدث في طواف الحج، فعليه إعادة الطواف والسعي، وقد صح نُسكاه، وليس عليه إلا دم التمتع.

وإن قال: لا أدري أنه في أيّ الطوافين كان، أخذ في كل حكم باليقين، فلا يتحلل ما لم يعد الطواف والسعي لاحتمال أن حدثه كان في طواف الحج. وهذا حكمه، ولا يخرج عن عهدة الحج والعمرة إن كانا لازمين عليه لاحتمال كونه محدثاً في طواف العمرة. وتأثير الجماع في إفساد النسكين على ظاهر المذهب، فلا تبرأ ذمته بالشك. فإن كان متطوعاً فلا قضاء لاحتمال أن لا فساد، وعليه دم، إما للتمتع، إن كان الحدث في طواف الحج، أو للحلق قبل الوقت إن كان في طواف العمرة. ولا تلزمه البدنة لاحتمال أنه لم تفسد العمرة، ولكن الاحتياط ذبح بدنة، وذبح شاة أخرى إذا جوزنا إدخال الحج على العمرة الفاسدة لاحتمال أنه صار قارناً بذلك، والله أعلم.

إذا عرفت هذا كله، وعدت إلى المسألة الثالثة من مسائل الإحرام المشبهة بإحرام الغير، وهي أن يتعذر الوقوف على إحرام ذلك الغير، فاعلم أنها على ما حكاه صاحب الكتاب وطائفة بمثابة نسيان ما أحرم به. ففيها القولان القديم والجديد. وقال الأكثرون: لا يتحرى بحال بل ينوي بالإجرام القران. وحكوه عن نصه في القديم.

والفرق: أن في مسألة النسيان حصل الشك في فعله فله سبيل إلى التحري والتذكر، وفي المسألة الأخرى الشك في فعل الغير، ولا سبيل إلى الاطلاع على نيته، والتحري في فعله. فأعلم لهذا قوله في الكتاب: (فهو كما لو أحرم مُفصَّلاً)، بالواو.

ويجوز أن يعلم قوله: (فالقول الجديد)، بالواو لما حكينا من الطريقة النافية للخلاف عن الشيخ أبي علي.

وقوله: (لكن يبني على اليقين فيجعل نفسه قارناً)، مشعر بما هو المشهور، وهو أنه يصير قارناً بأن ينويه، خلافاً لما حكاه الحناطي أنه يصير قارناً من غير نية.

ويجوز أن يعلم بالواو لذلك. وأعلم بالألف أيضاً[١]، لأن عند أحمد يتخير بين أن يجعله حجاً أو عمرة، لأن عنده فسخ الحج إلى العمرة جائز. لكن هذا الإعلام إنما كان يحسن أن لو ألزمناه جعل نفسه قارناً، وهو غير لازم. وقد أوضح إمام الحرمين[٢] رحمه الله ذلك فقال: لم يذكر الشافعي رضي الله عنه القران على معنى أنه لا بد منه، لكن ذكره ليستفيد الشاك به[٣] التحلل مع براءة الذمة عن النسكين. فلو اقتصر بعد النسيان على الإحرام بالحج وأتى بأعماله، حصل التحلل لا محالة، وتبرأ ذمته عن الحج، لأنه إن كان محرماً بالحج فذاك، وإن كان محرماً بالعمرة، فقد أدخل الحج عليها ولا تبرأ ذمته عن العمرة لجواز أنه كان من الابتداء محرماً بالحج.

وعلى هذا القياس، لو اقتصر على الإحرام بالعمرة وأتى بأعمال القران، حصل التحلل وبرئت ذمته عن العمرة إن جوزنا إدخال العمرة على الحج، لأنه إما مُحرم بها في الابتداء أو مُدخل لها على الحج، ولا تبرأ عن الحج لجواز أنه كان من الابتداء محرماً

(١) انظر: «المغني والشرح الكبير» (٣/ ٢٥٢).

(٢) «نهاية المطلب» (٤/ ٢٢٧).

(٣) في (ز): «ليستفيد به السالك». (م ع).

بالعمرة ولم يحرم بغيرها. ولو لم يجدد إحراماً بعد النسيان واقتصر على الإتيان بأعمال الحج يحصل التحلل أيضاً، ولكن لا تبرأ ذمته عن أحد النسكين لشكه فيما أتى به. وإن اقتصر على أعمال العمرة، فلا يحصل التحلل لجواز أنه محرم يحرم بالحج ولم يتم أعماله.

واختلفت رواية أصحابنا عن أبي حنيفة في المسألة[١]، فنقل ناقلون عنه موافقة الجديد، منهم صاحب «الشامل». وناقلون موافقة القديم، ومنهم صاحب «التهذيب»[٢]. والرواية الثانية تقتضي إعلام قوله: (لا يؤخذ بغلبة الظن) بالحاء.

وقوله فيما إذا شك بعد الطواف: (فطريقه أن يسعى ويحلق) إلى آخره، مشعر بالترخص فيه، والأمر فيه كما قدمناه عن ابن الحداد، وقد صرح باختيار ذلك في «الوسيط»[٣]. ووجّهه الشيخ أبو علي بأن الحلق في غير وقته قد يباح بالعذر، كما إذا كان به أذى من رأسه. وضرر الاشتباه، لو لم يحلق أكثر لفوات الحج، لكن الأظهر عند الأكثرين أنه لا يؤمر به على ما مر.

فليعلم قوله: (فطريقه)، بالواو لذلك. وقول: (ويبتدئ إحرامه بالحج ويتمه)، أي عند الإمكان، وهو ما إذا بقي وقت الوقوف، وبالله التوفيق.

* * *

(١) والذي عليه فقهاء الحنفية في المسألة أنه إذا أحرم بشيء معين كحج أو عمرة أو قران، ثم نسي ما أحرم به ولم يترجح لغلبة ظنه شيء، لزمه حج وعمرة احتياطاً ليخرج عن العهدة بيقين، ولكن لا يلزمه هَدي القران تخفيفاً عليه بسبب النسيان. انظر: «إرشاد الساري» ص٧٤.

(٢) «التهذيب» (٣/ ٢٥٤).

(٣) «الوسيط» (٢/ ٦٣٢).

قال رحمه الله:

(الفصل الثاني: في سُنَنِ الإحرام، وهي خمسة:

الأولى: الغُسلُ تنظُّفاً، حتى يُسنُّ للحائضِ والنُّفساء، ويغتسلُ الحاجُّ لسبعةِ مواطن: للإحرام، ودخولِ مكّة، والوقوفِ بعَرفةَ وبمُزدَلِفة، ولرميِ الجَمَراتِ الثلاث؛ لأن الناسَ يجتمعونَ في هذه الأوقات).

من سنن الإحرام: أن يغتسل إذا أراده. روي أنه ﷺ تجرد لإهلاله واغتسل[1]، ويستوي في استحبابه الرجل والصبي والمرأة وإن كانت حائضاً أو نفساء، لأن مقصود هذا الغسل التنظُّف، وقطع الرائحة الكريهة، ودفع أذاها عن الناس عند اجتماعهم. وقد روي أن أسماء بنت عُمَيس امرأة أبي بكر نفست بذي الحليفة، فأمرها رسول الله ﷺ أن تغتسل للإحرام[2]، ولو كانت يمكنها المقام بالميقات حتى تطهر، فالأولى أن تؤخر الإحرام حتى تطهر وتغتسل ليقع إحرامها في أكمل حاليها.

وإذا لم يجد المحرم ماءً، أولم يقدر على استعماله تيمم، لأن التيمم ينوب عن الغسل الواجب، فعن المندوب أولى، نص عليه في «الأم»[3]. وقد ذكرنا في غسل الجمعة أن الإمام[4] أبدى احتمالًا في أنه هل يتيمم إذا لم يجد الماء؟ وجعله صاحب

---

(١) أخرجه الترمذي في باب ما جاء في الاغتسال عند الإحرام (٣/ ١٩٢)، والبيهقي في باب الغسل للإهلال (٥/ ٣٢)، والدارقطني (٢/ ٢٢٠) من حديث زيد بن ثابت، وحسنه الترمذي.

(٢) أخرجه مالك في «الموطأ» في باب الغسل للإهلال (١/ ٣٢٢)، وقال ابن حجر في «التلخيص» (٧/ ٢٤١): «إنه مرسل»، وقد وصله مسلم من حديث عبد الله بن عمر عن عبد الرحمن بن القاسم عن أبيه عن عائشة في باب إحرام النفساء واستحباب اغتسالها للإحرام (٢/ ٨٦٩).

(٣) انظر: (٢/ ٢١٣).

(٤) «نهاية المطلب» (٢/ ٥٢٩).

الكتاب وجهاً واختار أنه لا يتيمم. وذلك الاحتمال عائد هاهنا بلا شك. وإن لم يجد من الماء ما يكفيه للغسل توضأ، قاله في «التهذيب».

وقوله في الكتاب: (حتى يسن للحائض والنفساء)، يجوز إعلامه بالواو، لأن إبراهيم المروروزي رحمه الله حكى قولاً في أنه لا يسن لهما ذلك. وإذا اغتسلتا فهل تنويان؟ فيه نظر لإمام الحرمين[(١)] قدس الله روحه. والظاهر أنهما تنويان، لأنهما تقيمان مسنوناً.

واعلم أن الحاج يسن له الغسل في مواطن، قد عدّها في هذا الموضع، ومرة أخرى في كتاب صلاة الجمعة مع زيادة طواف الوداع، وكنا أخّرنا شرح تلك الأغسال إلى هذا الموضع فنقول:

أحدها: الغسل عند الإحرام، وقد عرفته.

والثاني: الغسل لدخول مكة، يروى ذلك عن فعل النبي ﷺ[(٢)].

والثالث: الغسل للوقوف بعرفة عشية عرفة.

والرابع: الغسل للمبيت بمزدلفة غداة يوم النَّحر.

والخامس والسادس والسابع: ثلاثة أغسال لرمي الجمرات أيام التشريق.

وسببها: أن هذه مواطن يجتمع لها الناس. فاستحب فيها الاغتسال قطعاً للروائح الكريهة، واغتسال أيام التشريق في حق من لم ينفر في النفر الأول، فإن نفر سقط عنه غسل اليوم الثالث.

---

(١) «نهاية المطلب» (٤/ ٢١٩).

(٢) أخرجه البخاري في باب الاغتسال عند دخول مكة (٢/ ١٥٤) من حديث ابن عمر رضي الله عنهما أنه كان إذا دخل أدنى الحرم أمسك عن التلبية ثم يبيت بذي طوى ثم يصلي به الصبح ويغتسل، ويحدث أن النبي ﷺ كان يفعل ذلك.

وهذه الأَغْسَال قد نص عليها الشافعي رضي الله عنه قديماً وجديداً. ويستوي في استحبابها الرجل والمرأة. وحكم الحائض ومن لم يجد الماء فيها على ما ذكرنا في الغسل للإحرام.

وزاد في القديم غسلين آخرين:

أحدهما: لطواف الإفاضة.

والثاني: لطواف الوداع، لأن الناس يجتمعون لهما.

ولم يستحبهما في الجديد، لأن وقتها متسع فلا تغلب الزحمة فيهما كغلبتها في سائر المواطن.

وعن القاضي أبي الطيب رحمه الله حكاية غسل آخر عن القديم، وهو عند الحلق. فتصير أغسال الحاج على هذا عشرة.

قال الأئمة رحمهم الله: ولم يستحب الشافعي رضي الله عنه الغسل لرمي جمرة العقبة يوم النحر لأمرين:

أحدهما: اتساع وقته. فإن وقته من انتصاف ليلة النحر إلى الزوال، ووقت رمي الجمرات من الزوال إلى الغروب. والتقريب بعد هذا من وجهين:

أحدهما: أن اتساع الوقت مما يقلل الزحمة.

والثاني: أن ما بعد الزوال وقت شدة الحر وانصباب العرق، فتكون الحاجة إلى دفع ما يؤذي الغير أكثر.

والثاني: أن في غسل العيد يوم النحر والوقوف بعرفة، غنية عن الغسل لرمي جمرة العقبة لقرب وقتها منه. والله أعلم.

قال:

(الثانية: التطيُّب للإحرام: ولا بأسَ بطيبٍ له جِرْم، وفي تطييبِ ثوبِ الإحرامِ قصداً له خِلاف، لأنه ربما يُنزَعُ فيكون عندَ اللُّبسِ كالمُستأنِف. فإن اتفقَ ذلك، ففي وجوبِ الفِديةِ وجهان. ويستحبُّ خِضابُ المرأةِ تعميماً لليدِ لا تطريفاً).

يستحب أن يتطيب لإحرامه لما روي عن عائشة رضي الله عنها قالت: «كنتُ أُطيِّب رسول الله ﷺ لإحرامه قبل أن يُحرم، ولِحِله قبل أن يطوف بالبيت»[1] ولا فرق بين ما يبقى له أثر وجِرم بعد الإحرام وبين ما لا يبقى، قالت عائشة رضي الله عنها: «كأنِّي أنظر إلى وَبِيص الطِّيب في مَفَارق رسول الله ﷺ وهو محرم»[2].

ويجوز أن يعلم قوله في الكتاب: (الثانية التطيب للإحرام)، بالواو، لأن من الأصحاب من روى وجهاً أنه ليس من السنن والمحبوبات، وإنما هو مباح.

وأيضاً فإن اللفظ مطلق لا يفرق بين الرجال والنساء، والاستحباب شامل للصنفين في ظاهر المذهب.

وحكى في «المعتمد» قولاً عن نقل الدَّاركي أنه لا يستحب لهن التطيب بحال، ووجَّها أنه لا يجوز لهن التطيب بطيب تبقى عينه.

---

(١) متفق عليه. وهو عند البخاري في باب الطيب عند الإحرام (٢/ ١٤٤)، وعند مسلم في باب الطيب للمحرم عند الإحرام (٢/ ٨٤٦).

(٢) متفق عليه. وهو عند البخاري في باب الطيب عند الإحرام (٢/ ١٤٥)، وعند مسلم في باب الطيب للمحرم عند الإحرام (٢/ ٨٤٧).

وأعلم قوله: (ولا بأس بطيب له جرم)، بالحاء والميم[١]، أما بالحاء فلأن شرذمة روت عن أبي حنيفة رحمه الله المنع من ذلك، ومنهم المصنف ذكره في «الوسيط»[٢]، لكن الثابت عنه مثل مذهبنا. وأما بالميم، فلأن عند مالك يكره له التطيب بما تبقى رائحته بعد الإحرام، ويروى عنه منع التطيب مطلقاً.

ثم إذا تطيب لإحرامه فله أن يستديم بعد الإحرام ما تطيب به بخلاف ما إذا تطيبت المرأة ثم لزمتها العدة، يلزمها إزالته في وجه، لأن في العدة حق الآدمي، فتكون المضايقة فيها أكثر.

ولو أخذه من موضعه بعد الإحرام وردّه إليه أو إلى موضع آخر، لزمته الفدية. وروي الحنَّاطي رحمه الله فيه قولين. ولو انتقل من موضع إلى موضع بإسالة العَرق إياه فوجهان:

أصحهما: أنه لا يلزمه شيء لتولده عن مندوب إليه من غير قصد منه.

والثاني: أن عليه الفدية إذا تركه كما لو أصابه من موضع آخر، لأن في الحالتين أصاب الطيب بعد الإحرام موضعاًلم يكن عليه طيب. هذا كله في البدن.

وفي تطييب إزار الإحرام وردائه وجهان:

أحدهما: لا يجوز، لأن الثوب ينزع ويلبس، وإذا نزعه ثم أعاده كان كما لو استأنف لبس ثوب مطيب.

---

(١) وبه قال فقهاء الحنبلية أيضاً. والذي عليه فقهاء الحنفية في ذلك أنه يستحب طيب بدنه لا ثوبه قبل الإحرام. والأفضل أن يكون بما لا يبقى أثره.
انظر: «إرشاد الساري» ص٦٨، «حاشية ابن عابدين» (٢/ ٤٨١)، «بداية المجتهد» (١/ ٢٤٠)، «المغني والشرح الكبير» (٢/ ٢٢٦).

(٢) «الوسيط» (٢/ ٦٣٥).

وأصحهما: أنه يجوز كما يجوز تطييب البدن.

وبعضهم ينقل هذا الخلاف قولين، والمشهور الأول.

وفي «النهاية»[1] وجه ثالث: وهو الفرق بين أن يبقى عليه عين بعد الإحرام فلا يجوز، وبين أن لا يبقى فيجوز، كما لو شد مِسكاً في ثوبه واستدامه. قال الإمام: والخلاف فيما إذا قصد تطييب الثوب، أما إذا طيب بدنه فتعطر ثوبه تبعاً، فلا حرج بلا خلاف. وإلى هذا أشار في الكتاب حيث قال: (قصداً له).

فإن جوّزنا تطييب الثوب للإحرام، فلا بأس باستدامة ما عليه بعد الإحرام كما في البدن، لكن لو نزعه ثم لبسه، ففي الفدية وجهان:

أحدهما: لا يلزم، لأن العادة في الثوب أن ينزع ويعاد. فجعل عفواً.

وأصحهما: أنها تلزم كما لو أخذ الطيب من بدنه ثم رده إليه، وكما لو ابتدأ لبس ثوب مطيب بعد الإحرام.

وفي الفصل مسألة أخرى وهي: أن المرأة يستحب لها أن تَخْضِب بالحناء يديها إلى الكوعين قبل الإحرام.

روي أن من السنة أن تمسح المرأة يديها للإحرام بالحناء، وتمسح وجهها أيضاً بشيء من الحناء[2]، لأنا نأمرها في الإحرام بنوع تكشف، فلتستر لون البشرة بلون

---

(١) «نهاية المطلب» (٤/ ٢١٨).

(٢) وهو ما روي عن ابن عمر رضي الله عنهما أنه كان يقول: «من السنة أن تدلك المرأة يديها بشيء من الحناء عشية الإحرام». أخرجه الدارقطني (٢/ ٢٧٢)، والبيهقي في باب المرأة تختضب قبل الإحرام وتمتشط بالطيب (٥/ ٤٨)، وقال ابن حجر في «التلخيص» عند ذكر الحديث (٧/ ٢٥٢): «وفي إسناده موسى بن عبيد الزبدي، وهو واه». والحديث قد أرسله الشافعي ولم يذكر ابن عمر.

الحناء. ولا يختص أصل الاستحباب بحالة الإحرام، بل هو محبوب في غيرها من الأحوال. روي أن امرأة بايعت رسول الله ﷺ فأخرجت يدها، فقال رسول الله ﷺ: «أين الحناء؟»[(١)] نعم، في حالة الإحرام لا فرق بين ذات الزوج والخَلِيَّة. وفي سائر الأحوال يكره الخضاب للخَلِيَّة، قاله في «الشامل».

وحيث يستحب، فإنما يستحب تعميم اليد بالخضاب دون التنقيش والتسويد والتطريف. فقد روي أن النبي ﷺ نهى عن التطريف[(٢)] وهو أن تَخضَب أطراف الأصابع[(٣)].

---

(١) أخرجه أبو داود في كتاب الترجل، باب الخضاب للنساء (٦/ ٨٦) من حديث عائشة رضي الله عنها أن هند بنت عتبة قالت: «يا نبي الله بايعني»، قال: «لا أبايعك، حتى تُغَيِّري كفَّيكِ كأنهما كفَّا سَبُع»، وقال ابن حجر في «التلخيص» عند ذكر الحديث (٧/ ٢٥٣): «وفي إسناده مجهولات ثلاث»، ورواه أحمد (٦/ ٢٦٢)، والنسائي في كتاب الزينة، باب الخضاب للنساء (٨/ ١٤٢)، وأبو داود في كتاب الترجل، باب الخضاب للنساء (٦/ ٨٦) من جهة أخرى عن صفية بنت عصمة عن عائشة رضي الله عنها قالت: أَومَأَت امرأةٌ من وراء سترٍ، بيدها كتابٌ إلى رسول الله ﷺ فقبض النبي ﷺ يده فقال: «ما أدري أيد رجلٍ أم يد امرأةٍ؟» قالت: «بل امرأة»، قال: «لو كنتِ امرأةً لغيَّرتِ أظفاركِ بالحناء». وقال ابن حجر في «التلخيص» عند ذكره (٧/ ٢٣٥): «قال أحمد في العلل: هذا حديث منكر».

(٢) لم أقف عليه بهذا اللفظ. وقال ابن حجر في «التلخيص» عند ذكر الحديث (٧/ ٢٥٤): «هذا الحديث لم أجده، لكن روى الطبراني في ترجمة أم ليلى امرأة أبي ليلى ـ المعجم الكبير للطبراني (٢٥/ ١٣٨) ـ من حديث أبي ليلى قالت: بايعنا رسول الله ﷺ فكان فيما أخذ علينا أن نختضب الغمس، ونمتشط بالغسل، ولا نقحل أيدينا من خضاب»، وهذا لا يدل على المنع، بل ـ يدل على المنع ـ حديث عصمة عن عائشة المتقدم عند أحمد وغيره، وفيه: «لغيّرت أظفاركِ» يدل على الجواز، إلّا أن المصنف نظر إلى المعنى في حال الإحرام خاصة، لأنها إنما أمرت بخضب يديها لتستر بشرتها، فإذا خضبت طرفاً منها لم يحصل تمام التستر. وأيضاً ففي النقش والتطريف فتنة وقد أمرت بالكشف في الإحرام.

(٣) وقال النووي في «الروضة» (٢/ ٣٤٩): «سواء في استحباب الخضاب العجوز والشابة، ولا تخضب الخنثى كما لا يخضب الرجل».

ويكره لها أن تختضَب بعد الإحرام لما فيه من الزينة وإزالة الشعث. ولو فعلت، ففيه كلام نذكره في الباب الثالث عند ذكر خضاب الرجل شعر لحيته ورأسه إن شاء الله تعالى.

قال:

(الثالثة: أن يتجرَّدَ عن المخيطِ في إزارٍ ورداءٍ أبيضَينِ ونعلَين).

إذا أراد الإحرام تجرّد عن مخيط ثيابه، إذ ليس للمحرم لبس المخيط على ما سيأتي. ويلبس إزاراً ورداءً ونعلين. روي أنه ﷺ قال: «يُحرِم أحدكم في إزارٍ ورداء ونعلين»[١].

ويستحب أن يكون الإزار والرداء أبيضين. فإن أحب الثياب إلى الله تعالى البيض[٢]. وليكونا جديدين، فإن لم يجد فليكونا غسيلين. ويكره لبس المصبوغ لما روي عن عمر رضي الله عنه أنه رأى على طلحة رضي الله عنه ثوبين مصبوغين وهو محرم فقال: «أيها الرهط، إنكم أمة يَهتدي بِكم، فلا يلبس أحدكم من هذه الثياب المصبغة في الإحرام شيئاً»[٣].

---

(١) لم أقف عليه بهذا اللفظ. وقال ابن حجر في «التلخيص» (٧/ ٢٥٦): «هذا الحديث قد ذكره الشيخ في «المهذب» (٧/ ٢١٤) عن ابن عمر، وكأنه أخذه من كلام ابن المنذر. فإنه كذلك ذكره بغير إسناد»، وقد بيض له المنذري والنووي في الكلام على «المهذب»، ووهم من عزاه إلى الترمذي. وقال النووي في «المجموع» عقب ذكر الحديث (٧/ ٢١٥): «حديث غريب»، ويغني عنه ما ثبت عن ابن عباس رضي الله عنهما، وساق الحديث الذي أخرجه البخاري في باب ما يلبس المحرم من الثياب والأردية والأُزُر (٢/ ١٤٦) من طريق كُريب عن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما قال: «انطلق النبي ﷺ من المدينة بعد ما ترجل وادّهنَ ولبس إزاره ورداءه هو وأصحابه، فلم يَنْه عن شيءٍ من الأردية والأُزُر تُلبس إلّا المُزَعْفرة».

(٢) سبق تخريجه في كتاب الجمعة (٣/ ٣٨٠).

(٣) أخرج من نحوه الإمام مالك في «الموطأ» في باب لبس الثياب المصبغة في الإحرام (١/ ٣٢٦).

وقوله في الكتاب: (أن يتجرد عن المخيط في إزار) إلى آخره، ينبغي أن يُعْلم فيه أن المعدود من السنن التجرد بالصفة المذكورة، فأما مجرد التجرد، فلا يمكن عدّه من السنن، لأن ترك لبس المخيط في الإحرام لازم، ومن ضرورة لزومه لزوم التجرد قبل الإحرام، وبالله التوفيق.

قال:

(الرابعة: أن يصلّيَ ركعتَي الإحرام، ثم يُلبّيَ حيثُ تنبعِثُ به دابّتُه. وفي القديم: حيثُ يتحلَّلُ عن الصلاة).

يستحب أن يصلي قبل الإحرام ركعتين، لما روي أنه ﷺ صلى بذي الحُلَيفة ركعتين ثم أحرم[1] وإنما يستحب ذلك في غير وقت الكراهية، وأما في أوقات الكراهية، فأصح الوجهين الكراهة على ما مر في فصل الأوقات المكروهة. ولو كان إحرامه في وقت فريضة وصلاها، أغنته تلك عن ركعتي الإحرام. ثم إذا صلّى، نوى ولبّى.

وفي الأفضل قولان:

أصحهما: أن الأفضل أن ينوي ويلبّي حيث تنبعث به دابته إن كان راكباً. وحين يتوجّه إلى الطريق إن كان ماشياً، لما روي أن النبي ﷺ لم يهل حتى انبعثت به دابته[2]،

---

(١) أخرج من نحوه مسلم من حديث جابر الطويل في باب حجة النبي ﷺ (٢/ ٨٨٦) وهو متفق عليه من حديث ابن عمر رضي الله عنهما أنه كان يأتي مسجد ذي الحُليفة فيصلي ركعتين ثم يركب، فإذا استوت به راحلته قائمةً أحرم، ثم يقول: «هكذا رأيت رسول الله ﷺ يفعل»، وهو عند البخاري في باب الإهلال مستقبل القبلة (٢/ ١٤٨)، وعند مسلم في باب الإهلال من حيث تنبعث الراحلة (٢/ ٨٤٥)، وأخرجه الحاكم في «المستدرك» (١/ ٦٢١).

(٢) متفق عليه من حديث ابن عمر رضي الله عنهما. وهو عند البخاري في باب من أهلّ حين استوت به راحلته (١/ ١٤٨)، وعند مسلم في باب الإهلال من حيث تنبعث الراحلة (٢/ ٨٤٥).

قال الإمام[١] رحمه الله: وليس المراد من انبعاث الدابة ثورانها، بل المراد استواؤها في صوب مكة.

والثاني: أن الأفضل أن ينوي ويلبّي كما تحلل من الصلاة وهو قاعد ثم يأخذ في السير. وبه قال أبو حنيفة ومالك وأحمد[٢]، لما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما أن النبي ﷺ أهلّ حينئذ[٣]، ويشتهر القول الأول بالجديد، والثاني بالقديم.

ويروى أيضاً عن المناسك الصغير من «الأم»[٤] واختاره طائفة من الأصحاب، وحملوا اختلاف الرواية على أن النبي ﷺ أعاد التلبية عند انبعاث الدابة، فظن من سمع أنه حينئذ لبى. والأكثرون على ترجيح الأول.

قال:

(الخامسة: أن يُلبّيَ عندَ النيّة، ويُجدِّدَها عندَ كلِّ صُعودٍ وهُبوطٍ وحُدوثِ حادثة، وفي مسجدِ مكّة ومِنى وعَرَفات. وفيما عداها من المساجدِ قولان، وفي حالِ الطوافِ قولان، ويستحبُّ رفعُ الصوتِ بها إلا للنساء).

---

(١) «نهاية المطلب» (٤/ ٢١٦).

(٢) وهو قول فقهاء الحنفية، والذي عليه فقهاء المالكية والحنبلية أن الإحرام عقيب الصلاة، وإذا استوت به راحلته إن كان راكباً، وإذا بدأ بالسير إذا كان ماشياً. انظر: «إرشاد الساري» ص٦٩، «الشرح الصغير» (١/ ٣٠)، «المغني والشرح الكبير» (٣/ ٢٢٩).

(٣) أخرجه أصحاب السنن والحاكم والبيهقي مطولًا ومختصراً من حديث ابن عباس رضي الله عنهما. أخرجه أبو داود في باب وقت الإحرام (٢/ ٢٩٨)، والنسائي في العمل في الإهلال (٥/ ١٦٢)، والترمذي في باب ما جاء متى أحرم النبي ﷺ؟ (٣/ ١٨٢)، والبيهقي في باب من قال يهلّ خلف الصلاة (٥/ ٣٧)، و«تحفة الأشراف» (٤/ ٤١٢)، والحاكم في «المستدرك»، وقال: «هذا حديث صحيح على شرط مسلم» (١/ ٦٢١)، وقال ابن حجر في «التلخيص» (٧/ ٢٥٩): «وفي إسناده خصيف، وهو مختلف فيه».

(٤) «الأم» (٢/ ٢٤١).

لك أن تعلم قوله: (وأن يلبّي عند النية)، بالواو لوجه قدَّمناه في أن التلبية من واجبات الإحرام، لا من سننه.

ثم تكثير التلبية في دوام الإحرام مستحب قائماً كان أو قاعداً، راكباً كان أو ماشياً، حتى في حالة الجنابة والحيض. لأنه ذكر لا إعجاز فيه، فأشبه التسبيح. وقد قال ﷺ لعائشة رضي الله عنها حين حاضت: «افعلي ما يفعل الحاج غير أنْ لا تطوفي بالبيت»، وتجديدها أفضل في كل صعودٍ وهبوط، وحدوث حادث من ركوب أو نزول، أو انضمام رفاق، أو فراغ من صلاة، وعند إقبال الليل والنهار، ووقت السحر. روي عن جابر رضي الله عنه أن النبي ﷺ كان يلبي في حجته إذا لقي ركباً،أو علا أكمةً، أو هبط وادياً، وفي أدبار المكتوبة، ومن آخر الليل[١].

ويستحب الإتيان بها في مسجد مكة وهو المسجد الحرام، ومسجد الخيف بمنى، ومسجد إبراهيم عليه السلام بعرفة، فإنها مواضع النسك.

وفي سائر المساجد قولان:

القديم: أنه لا يلبي فيها حذراً من التشويش على المتعبدين والمصلين بخلاف المساجد الثلاثة، فإن التلبية معهودة فيها. ويروى هذا عن مالك رحمه الله[٢].

والجديد: أنه يلبي فيها كسائر المساجد، ويدل عليه إطلاق الأخبار الواردة في التلبية، فإنها لا تفرق بين موضع وموضع.

---

(١) ذكره الشيخ أبو إسحاق في «المهذب» (٧/ ٢٤٠)، والزيلعي في «نصب الراية» (٣/ ٣٣) ولم يعزواه. وقال ابن حجر في «التلخيص» عند ذكر الحديث (٧/ ٢٦٠): «هذا الحديث ذكره الشيخ في «المهذب» وبيض له النووي والمنذري»، وقد رواه ابن عسكر في تخريجه لأحاديث «المهذب» من طريق عبد الله ابن محمد بن ناجية في فوائده بإسناده له إلى جابر قال: «كان رسول الله ﷺ يلبّي إذا لقي ركباً» وذكره، وفي إسناده من لا يعرف. وأخرج من نحوه ابن أبي شيبة في «مصنفه» في باب من كان يستحب أن يحرم في دبر الصلاة من رواية سابط (٣/ ١٣١).

(٢) انظر: «بداية المجتهد» (١/ ٢٤٦).

وهذا الخلاف على ما أورده الأكثرون في أصل التلبية، فإن استحببناه استحببنا رفع الصوت وإلا فلا، وهو قضية نظم الكتاب. وجعل إمام الحرمين[١] الخلاف في أنه هل يستحب فيها رفع الصوت بالتلبية؟ ثم قال: إن لم نؤثر رفع الصوت بالتلبية في سائر المساجد، ففي الرفع في المساجد الثلاثة وجهان. وهل تستحب التلبية في طواف القدوم والسعي بعده؟ فيه قولان:

الجديد: أنه لا يستحب، لأن فيهما أدعيةً وأذكاراً خاصة، فصار كطواف الإفاضة والوداع. وقد روي عن ابن عمر رضي الله عنهما أنه قال: «لا يلبّي الطائف»[٢].

والقديم: أنه يستحب ولكن لا يجهر بها بخلاف طواف الإفاضة. فإن هناك شَرع في أسباب التحلل فانقطعت التلبية. وهذا التوجيه يعرِّفك أن قوله في الكتاب: (وفي حال الطواف قولان)، محمول على طواف القدوم وإن كان اللفظ مطلقاً. وفي غيره من أنواع الطواف لا يلبي بلا خلاف.

ويستحب رفع الصوت بالتلبية لقوله ﷺ: «أتاني جبريل فأمرني أن آمر أصحابي أن يرفعوا أصواتهم بالتلبية»[٣]، وروي أنه قال: «أفضل الحج العَجُّ والثَّجُّ»[٤]، والعجّ

---

(١) «نهاية المطلب» (٤/ ٢٤١).

(٢) ولم أقف عليه بهذا اللفظ. وقال ابن حجر في «التلخيص» (٧/ ٢٦٢): «لم أره هكذا»، لكن عند البيهقي عن مالك عن الزهري أنه كان يقول: «كان ابن عمر لا يلبي وهو يطوف حول البيت». أخرجه البيهقي في باب من استحب ترك التلبية في طواف القدوم وعلى الصفا والمروة ومن رآها واسعة (٥/ ٤٣).

(٣) أخرجه مالك في «الموطأ» في باب رفع الصوت بالإهلال (١/ ٣٣٤)، وأبو داود في باب كيف التلبية (٢/ ٣٤١)، والنسائي في رفع الصوت بالإهلال (٥/ ١٦٢)، وابن ماجَهْ في باب رفع الصوت بالتلبية (٢/ ٩٧٥)، والترمذي في باب ما جاء في رفع الصوت بالتلبية، وقال: «حديث حسن صحيح».

(٤) أخرجه ابن ماجه في باب رفع الصوت بالتلبية (٢/ ٩٧٥)، والبيهقي في باب رفع الصوت بالتلبية =

هو رفع الصوت، وإنما يستحب الرفع في حق الرجل، ولا يرفع بحيث يجهده ويقطع صوته. والنساء يقتصرن على إسماع أنفسهن ولا يجهرن كما لا يجهرن بالقراءة في الصلاة.

قال القاضي الروياني: ولو رفعت صوتها بالتلبية لم يَحرم، لأن صوتها ليس بعورة خلافاً لبعض أصحابنا.

والأحب أن لا يزيد في التلبية على تلبية رسول الله ﷺ بل يكررها، وبه قال أحمد[1].

وعن أصحاب أبي حنيفة رحمهم الله[2]: أن الأحب الزيادة فيها، وتلبيته ﷺ: «لبَّيك اللهم لبيك، لبَّيك لا شريك لك لبَّيك، إن الحمد والنعمة لك والملك، لا شريك لك»[3].

وقوله: «أن» قد تكسر على تقدير الابتداء، وقد تُفتَح على معنى: لأن الحمد لك. فإن رأى شيئاً يعجبه قال: «لبيك، إن العيش عيش الآخرة». ثبت ذلك عن رسول الله ﷺ[4]، وروي في بعض الروايات أنه قال في تلبيته: «لبيك حقاً حقاً،

= (٥/ ٤٢)، والترمذي في باب ما جاء في فضل التلبية والنحر (٣/ ١٨٩)، والحاكم في «المستدرك»، وقال: «حديث حسن صحيح الإسناد ولم يخرجاه» (١/ ٦٢٠).
العَجُّ: رفع الصوت بالتلبية. الثَّجُّ: إسالة دِماء الهَدْي.
انظر: «المصباح» ص٨٠ وص٣٩٣.

(١) وهو قول المالكية أيضاً. انظر: «الشرح الصغير» (١/ ٣٠)، «المغني والشرح الكبير» (٣/ ٢٥٦).

(٢) انظر: «إرشاد الساري» ص٧١.

(٣) متفق عليه من حديث ابن عمر. وهو عند البخاري في باب التلبية (٢/ ١٤٧)، وعند مسلم في باب التلبية وصفتها ووقتها (٢/ ٨٤١).

(٤) أخرجه بهذا اللفظ الشافعي في «الأم» (٢/ ٢٣٢)، وفي «مسنده» (٩/ ٤٠٧)، والبيهقي في باب =

تعبُّداً ورقاً»[١]، ولو زاد على تلبية رسول الله ﷺ لم نقل إنه مكروه. روي عن ابن عمر رضي الله عنهما أنه كان يزيد فيها: «لبيك لبيك لبيك وسعديك، والخير بيديك لبيك، والرَّغْباء إليك والعَمَلُ»[٢].

ويستحب إذا فرغ من التلبية أن يصلي على النبي ﷺ، وأن يسأل الله رضوانه والجنة، وأن يستعيذ به من النار، يقول: «أسألك رضاك وأسألك الجنة، وأعوذ بك من النار». روي أن النبي ﷺ كان إذا فرغ من تلبيته في حج أو عمرة، سأل الله رضوانه والجنة، واستعاذ برحمته من النار[٣] ثم يدعو بما أحب. ولا يتكلم في أثناء تلبيته بأمر ونهي وغيرهما، ولكن لو سلم عليه ردّ، نص عليه. ومن لم يحسن التلبية بالعربية، لبى بلسانه.

واعلم، أنه يستحب الإتيان بالسنن الخمس على الترتيب المذكور في الكتاب. نعم لم أرَ ما يقتضي ترتيباً بين التطيب والتجرد.

= كيف التلبية (٥/ ٤٥)، وأخرجه بلفظ: «إنما الخير خير الآخرة» البيهقي في باب كيف التلبية (٥/ ٤٥)، والحاكم في «المستدرك» (١/ ٦٣٦)، وابن خزيمة في «صحيحه» في باب إباحة الزيادة على التلبية في الموقف بعرفة بأن الخير خير الآخرة (٤/ ٢٦٠).

(١) أخرجه أبو بكر الهيثمي في «كشف الأستار عن زوائد البزار» في باب التلبية بلفظ: «لبيك حجاً حقاً»، وقال: «ولم يسنده حماد ـ أي لم يرفعه إلى النبي ﷺ بل وقفه على أنس ـ وأسنده النضر بن شميل ولم يحدث يحيى بن سيرين عن أنس إلّا هذا».
وقال ابن حجر في «التلخيص» (٧/ ٢٦٤): «أخرجه البزار من حديث أنس». وذكر الدارقطني في «العلل» الاختلاف فيه وساق بسنده مرفوعاً ورجح وقفه.

(٢) أخرجه مسلم في «باب التلبية وصفتها ووقتها» (٢/ ٨٤١).

(٣) أخرجه البيهقي في باب ما يستحب من القول في أثر التلبية (٥/ ٤٦)، والشافعي في «مسنده» (٩/ ٤٠٧)، والدارقطني (٢/ ٢٣٨)، وقال ابن حجر في «التلخيص» عند ذكر الحديث (٧/ ٢٦٥): «وفيه صالح بن محمد بن أبي زائدة أبو واقد الليثي وهو مدني ضعيف».

يستحب أيضاً للمحرم أن يتأهب للإحرام بحلق الشعر، وتقليم الظفر، وقص الشارب. وقد روي أنه ﷺ كان إذا أراد أن يحرم غسل رأسه بأُشْنان وخِطْمي[1].
وبالله التوفيـق.

* * *

(١) أخرجه الدارقطني من حديث عائشة رضي الله عنها (٢/ ٢٢٦) وقال ابن حجر في «التلخيص» عند ذكره (٧/ ٢٦٥): «وفيه عبد الله بن محمد بن عقيل، وهو مختلف فيه».

فهرس المحتويات

الموضوع **الصفحة**

تابع كِتَابُ الزّكَاة

زكاة النَّعَم

الموضوع الصفحة

الموضوع **الصفحة**

الموضوع | الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع **الصفحة**

الموضوع | الصفحة

الموضوع **الصفحة**

الموضوع | الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع | **الصفحة**

الموضوع الصفحة

كتاب الحج

الموضوع | الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع **الصفحة**

